HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE IONIENNE.

PAR M. C. MALLET,

Ancien Élève de l'Ecole Normale, Professeur de Philosophie au Collége Royal de Versailles.

PARIS,

CHEZ MADAME VEUVE MAIRE-NYON,

QUAI CONTI, 13.

1842.

VERSAILLES. — IMPRIMERIE DE MONTALANT-BOUGLEUX.

PRÉFACE.

Dans l'espace de ces vingt-cinq dernières années, des travaux considérables, soit de traduction, soit de haute critique, ont été accomplis en France sur plusieurs points d'histoire de la Philosophie. Toutefois, sauf quelques rares et précieuses exceptions, aucun travail n'a été entrepris sur l'ensemble d'une époque ou d'une école.

Cette tâche est celle que nous nous sommes proposée, en ce qui concerne la Philosophie Ionienne. A l'exception de quelques dissertations de l'abbé de Canaye, sur Thalès et Anaximandre, insérées dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, nous ne sachions pas qu'aucun travail important ait été publié

en France, sur l'Ionisme. Il n'en est pas de même de l'Allemagne, qui possède sur cette Philosophie les savantes recherches de Goess, de Schleiermacher, de Carus, sans compter les travaux plus considérables de Tiedeman, de Fülleborn, de Bouterwek et de Ritter.

Nous avons réuni, dans le travail que nous soumettons aujourd'hui au jugement du public savant, un très grand nombre de documents. Près de deux cents textes grecs ou latins, consistant soit en fragments de divers philosophes Ioniens, soit en témoignages relatifs à leur vie et sur-tout à leurs doctrines, ont été recueillis par nous des écrits de Simplicius, de Diogène de Laërte, de Sextus-Empiricus, de Platon, d'Aristote, de Plutarque, de Cicéron, de Lucrèce, d'Eusèbe, etc. Nous nous sommes attaché à reproduire intégralement ces différents textes, et à en donner la traduction.

Deux plans s'offraient à nous dans le travail que nous entreprenions ; ou bien

aborder successivement chacun des points importants de la Philosophie Ionienne, par exemple, la question de la *Cause matérielle*, la question de la *Cause efficiente*, etc., et exposer les diverses solutions que chacune de ces questions avait reçues des divers philosophes ; ou bien retracer, d'après la méthode historique et chronologique, les travaux de chaque philosophe, en partant de Thalès, fondateur de l'Ionisme, pour aboutir à Archélaüs, son dernier représentant. Chacune de ces deux méthodes apportait avec elle ses avantages. La première, plus scientifique peut-être, et que nous avions d'abord tentée, nous a paru, à côté de ses mérites, entraîner quelques inconvénients graves, en ce que d'abord, elle ne s'accommodait guère des détails biographiques relatifs à chaque philosophe, et que d'ailleurs, elle ne comportait pas, au même degré que la seconde, des textes nombreux, des témoignages multipliés, des détails circonstanciés, sur la nature de chaque

doctrine philosophique. Nous avons dû préférer la méthode monographique, qui nous permettait tout à la fois plus d'abondance et de clarté. Mais en même temps, nous avons, autant qu'il était en nous, opéré l'alliance des deux procédés indiqués, en ajoutant à la série de ces monographies, une *Introduction* sur le caractère général de la Philosophie Ionienne. Joignant ainsi la synthèse à l'analyse, nous croyons avoir réuni les avantages de l'une et l'autre méthode, et évité les inconvénients où l'exclusion absolue de l'une des deux nous eût inévitablement entraîné.

C. MALLET.

Versailles, 1.er *août* 1842.

TABLE DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE IONIENNE.

CHAPITRE PREMIER.

INTRODUCTION.

La première période de la philosophie grecque, c'est-à-dire cette époque qui s'étend de la naissance de cette philosophie à la révolution opérée par Socrate, fut marquée par l'apparition de plusieurs grandes écoles, parmi lesquelles le premier rang dans l'ordre chronologique, et le second dans l'ordre d'importance des travaux, est acquis à la philosophie ionienne.

Lorsqu'on entreprend aujourd'hui de retra-

cer l'histoire de cette philosophie, on est frappé de la destruction qu'ont exercée les siècles sur les monuments qu'elle avait produits. La plupart des Ioniens, tous même, si l'on en excepte Thalès, avaient laissé des travaux écrits. A peine en reste-t-il aujourd'hui quelques lambeaux. Que sont devenus les ouvrages de Diogène d'Apollonie et d'Anaxagore, que Simplicius lisait encore au VI.e siècle? Où sont les écrits d'Héraclite, que Platon avait si avidement étudiés, et que le philosophe d'Éphèse avait déposés dans le temple d'Artémis, comme s'il eût voulu les placer sous l'éternelle protection de la puissante déesse? A l'exception d'un fragment d'Héraclite sur le *criterium* du vrai, conservé dans Sextus-Empiricus [1], et de quelques apophthegmes du même philosophe, reproduits dans les travaux de Diogène de Laërte, de Plutarque, de Stobée; à l'exception encore de quelques passages d'Anaxagore [2],

[1] Voir, plus loin, notre dissertation sur Héraclite.

[2] Plusieurs de ces passages se réduisent à une ligne ou deux; d'autres à trois ou quatre mots seulement.—Voir notre dissertation sur Anaxagore, et les notes à la fin du volume.

sauvés du naufrage par Simplicius, tout a péri [1]. Aussi l'histoire de la philosophie ionienne serait-elle à jamais impossible, si, en l'absence des monuments originaux, quelques traces des systèmes qu'elle enfanta ne se retrouvaient dans les écrits des philosophes postérieurs. C'est dans Aristote, dans Platon, dans Sextus [2], dans Diogène de Laërte, dans Cicéron, dans Plutarque, dans Eusèbe, qu'il faut aller chercher aujourd'hui d'incomplètes et quelquefois d'obscures traditions sur les doctrines de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène, d'Héraclite, de Diogène d'Apollonie, d'Archélaüs. Joignez à ces traditions les quelques fragments d'Héraclite et d'Anaxagore,

[1] Sauf peut-être encore quelques fragments de Diogène d'Apollonie, qu'on retrouve dans Simplicius. — Il ne reste rien d'Anaximandre, rien d'Anaximène, rien d'Archélaüs. — Quant à Thalès, il paraît n'avoir rien écrit.

[2] Les deux ouvrages de Sextus de Mytilène, mais surtout son traité πρὸς τοὺς μαθημματίκους, offrent de nombreux documents sur l'histoire de la philosophie ancienne. Il y a, dans les dix livres dont se compose ce traité, une érudition prodigieuse et qui nous paraît n'avoir jamais été suffisamment appréciée.

rares et précieuses reliques recueillies par Sextus et Simplicius, et c'est à cela que se réduisent les ressources dont il est possible de disposer pour essayer de reconstruire une philosophie que le temps a détruite et dont il a anéanti ou dispersé les débris.

Sur la côte occidentale de la vieille Asie-Mineure s'étend, à partir de l'Hellespont, et le long de la mer Égée, une plage qui fut, à des époques très reculées, occupée par des colonies grecques. Là était Smyrne, baignée par Mélès, sur les bords duquel, s'il faut en croire certaines traditions, Homère avait reçu le jour; là Éphèse, célèbre par son temple d'Artémis, l'une des merveilles de l'art antique; là aussi Cumes ou Cymes, patrie d'Hésiode. Ce fut en ces contrées que prit naissance cette philosophie qui devait un jour, quittant son berceau, aller régner à Athènes puis à Alexandrie, ces deux grands centres de la science antique, et se répandre de là sur tout le monde connu. Les premières idées civilisatrices avaient été apportées dans la Grèce continentale par des colonies venues d'Orient; ce fut

d'Orient aussi que sortit la philosophie, ce degré suprême de la civilisation.

L'ère poétique de la Grèce, qui plus tard devait avoir son complément sous Pindare, Eschyle, Sophocle, Euripide, avait jeté avec Homère son premier et son plus vif éclat. *L'Iliade* et *l'Odyssée* avaient décrit en merveilleux récits ces aventureux instincts de guerres et de voyages qui agitent les nations jeunes et les poussent irrésistiblement à répandre au dehors leur bouillonnante activité. Épopées d'un âge héroïque, *l'Iliade* et *l'Odyssée* avaient été en Grèce, avec les hymnes orphiques, les premiers chants échappés à l'inspiration. La réflexion dut s'éveiller à son tour, et, durant une période de deux cents années, dans le cercle desquelles se concentrèrent ses premiers essais, on vit à Milet, à Crotone, à Élée, à Abdère, à Agrigente, surgir cinq grandes sectes philosophiques, qui, nonobstant la diversité des contrées où elles se localisèrent, offrirent toutes ceci de commun qu'elles eurent pour siége, non la Grèce continentale, mais les colonies grecques; de telle

sorte que le mouvement philosophique s'opéra de la circonférence au centre, et partit des différents points de la Grèce coloniale pour se concentrer plus tard dans Athènes, métropole de la civilisation et de la science hellénique.

Quatre grandes écoles furent donc contemporaines de la philosophie ionienne, et durent, en une certaine mesure, recevoir son action et lui renvoyer la leur : dans l'Italie méridionale, l'école de Pythagore et celle de Parménide ; en Sicile l'école d'Empédocle ; en Thrace l'école de Leucippe et de Démocrite. De quelles données fondamentales se constituaient les systèmes de ces quatre grandes écoles ? C'est ce que nous allons essayer de déterminer sommairement.

Le pythagorisme offrait pour traits caractéristiques, cette cosmogonie mathématique, qui repose sur un sens symbolique attaché aux nombres. Science tout à la fois du concret et de l'abstrait, étude de la nature morale en même temps que de la nature physique, la philosophie de Crotone embrassait la cos-

mologie, les mathématiques, la médecine, la morale, la politique. Les investigations morales, qui tinrent si peu de place dans les travaux des Ioniens, entraient au contraire pour une part considérable dans les spéculations Pythagoriciennes. Cet admirable code de morale, connu sous le nom de *Paroles d'or*, Χρυσία ἔπη[1]; ces savantes législations données aux villes de la Grande-Grèce; ces initiations intellectuelles et religieuses; ces règles fondamentales de l'institut Pythagoricien, tout cela n'accuse-t-il pas en cette école un vif amour des spéculations morales et sociales? Aussi, est-ce par ce point, qu'entre toutes les sectes dont l'ensemble constitua en Grèce la première période philosophique, l'école Pythagoricienne nous paraît sur-tout excellente.

L'Eléatisme avait son fondement et son ca-

[1] Nous croyons volontiers que la rédaction dernière des Χρυσία ἔπη appartient à une époque assez postérieure à celle de Pythagore (500) et de ses disciples immédiats. Mais les données fondamentales dont se constitue l'ensemble de ces préceptes offrent un caractère éminemment Pythagoricien.

ractère propre dans ce système de l'unité absolue de l'Être, qui devait entraîner et qui entraîna pour conséquence la négation du changement et du mouvement[1]. Suivant Parménide, fondateur de cette secte (car Xénophane nous paraît moins le fondateur que le précurseur de l'Eléatisme), l'Être était nécessairement un, et il n'y avait rien autre chose que lui. C'était là assurément un point de vue tout-à-fait particulier à l'Eléatisme; et de là, pour cette philosophie, un profond caractère d'originalité. Mais l'originalité n'a de valeur qu'autant qu'elle s'allie à la vérité. Or, qu'était cette unité rationnelle qui constituait l'Être, et hors de laquelle il n'y avait rien? N'était-ce pas plutôt une abstraction qu'une réalité, et pour aboutir à un tel résultat, l'Eléatisme n'avait-il pas dû faire taire le témoignage des sens, et, par conséquent, mutiler l'esprit humain pour lequel la perception extérieure qui nous révèle la pluralité est une fonction tout

[1] Voyez dans Aristote, *Physique*, L. VI, c. 9, les quatre arguments négatifs, ἀπορίαι, de Zénon contre le mouvement.

aussi légitime que l'entendement ou la pure intellection qui nous fait concevoir l'unité? Oui assurément, et telles étaient en effet les aberrations de l'Eléatisme. Avec Parménide, il taxait de mensonge le témoignage des sens corporels [1]; avec Zénon, il niait le mouvement [2]; avec tous deux, il se mettait en flagrante opposition avec le sens commun. Et pour soutenir de telles énormités, l'Eléatisme était conduit, avec Zénon, à mettre au service de ses doctrines, une dialectique contentieuse et subtile qui prépara les voies aux sophistes, et l'école de Mégare.

L'Abdéritanisme aussi avait son rôle distinct et son caractère original. Il croyait avoir trouvé l'explication de la formation des choses dans son hypothèse des atomes, infinis quant

[1] Diogène de Laërte : κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε Παρμενίδης. Τας τε αισθησεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπαρχειν.

[2] « Ζήνων και τὴν κίνησιν ἀναίρει. » D. L. Il nous paraît difficile, en face de ce témoignage, d'admettre l'interprétation d'après laquelle la négation du mouvement serait uniquement une conséquence tirée par Zénon de la doctrine de la pluralité pour la convaincre d'absurdité et de contradiction. Cette négation n'est point relative, mais absolue.

au nombre, comme le dit Démocrite dans Diogène de Laërte, se mouvant en tourbillons, et constituant ainsi, par leur réunion, tous les agrégats, le feu, l'eau, l'air, la terre, lesquels ne sont autre chose qu'un composé d'atomes. Or, cette donnée fondamentale de l'Abdéritanisme ne renferme aucun caractère par lequel cette doctrine puisse être assimilée au système Pythagoricien, et d'autre part rien de commun non plus n'existe entre l'explication cosmogonique des Abdéritains, et les systèmes des Ioniens. Ces derniers n'admettent pas les atomes. Thalès, Anaximène, Diogène, Héraclite, regardent l'univers comme le produit du développement d'un principe unique; Archélaüs, au lieu d'un principe unique, en admet deux, mais rien encore ici ne ressemble à l'atomisme. Enfin, si Anaximandre et Anaxagore n'admettent ni l'un ni l'autre un nombre déterminé de principes, leur cosmogonie n'en diffère pas moins essentiellement de la cosmogonie Abdéritaine. Car, dans le système de Leucippe et de Démocrite, la formation des choses s'opère par l'agrégation des atomes,

c'est-à-dire par réunion, tandis que dans la doctrine cosmogonique d'Anaximandre et d'Anaxagore [1], cette même formation s'opère par dégagement, c'est-à-dire par séparation. L'Abdéritanisme ne se distingue donc pas moins essentiellement de l'Ionisme que du Pythagorisme, et le caractère d'originalité ne saurait être méconnu dans cette philosophie.

Quant à l'Agrigentinisme, toute espèce de caractère propre et de physionomie originale lui manquait absolument. Les quatre éléments adoptés par Empédocle, l'eau, la terre, l'air, le feu, étaient autant d'emprunts faits à Thalès, à Phérécyde, à Anaximène, à Héraclite. A Héraclite aussi, Empédocle avait emprunté les deux principes de l'amour et de la haine, de même que dans l'ordre moral et religieux il avait imité et renouvelé du pythagorisme certaines pratiques d'initiation et de purification. La philosophie d'Agrigente avait entrepris l'alliance et la fusion des idées fondamentales des

[1] Voir plus loin les Dissertations sur Anaximandre et sur Anaxagore.

doctrines ioniennes et pythagoriciennes, et constituait ainsi un véritable syncrétisme.

Telles furent, esquissées ici dans leurs traits principaux, les grandes écoles [1] que l'Ionisme eut pour contemporaines; tel le milieu philosophique au sein duquel il se développa.

La durée de ce développement fut d'à peu près deux siècles, de 597 à 428 environ, et, pour parler le langage de la chronologie grecque, de la quarante-sixième à la quatre-vingt-huitième olympiade. Dans cet intervalle se succédèrent en Ionie, une série d'illustres philosophes: Thalès, Anaximandre, Phérécyde, Anaximène, Héraclite, Diogène d'Apollonie, Anaxagore, Archélaüs. Peut-être dans ce nombre faudrait-il compter Xénophane, né à Colophon. Xénophane appartient à l'Ionie par son origine, et l'on pourrait ajouter qu'il lui appartient aussi par tout un côté de ses doctrines philosophiques. Néanmoins, établi à Elée vers la fin de ses jours, et devenu hé-

[1] Sur ces même écoles, consulter Aristote, métaph., L. I, C. 3 et 4.

ritier des traditions de l'école Italique, Xénophane passe vulgairement pour le fondateur de l'école d'Elée, quoique à notre avis il ait été pour elle moins un fondateur qu'un précurseur. Bien donc que le nom de Xénophane pût être réclamé légitimement par la philosophie ionienne, nous nous conformerons ici à l'opinion vulgaire qui le range parmi les Eléates [1], et nous réduirons aux noms mentionnés plus haut la liste des philosophes ioniens. Or, cet ensemble de noms nous paraît constituer plutôt une série qu'une école. A quelles conditions, en effet, peut-il y avoir véritablement école philosophique? A deux conditions capitales, savoir: communauté de travaux, conformité de solutions. Eh bien, la réunion de ces deux conditions s'opéra-t-elle en Ionie? Les Ioniens sont tous physiciens, tous astronomes; tous aussi, ils cherchent à

[1] Sur les philosophes Éléates, consulter les écrits de Buhle, et sur-tout le travail de Brandis intitulé : « *Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina è propriis philosophorum reliquiis repetita.* »

expliquer l'origine et la formation des choses. Voilà la première des deux conditions requises, à savoir, la communauté de travaux. En est-il de même de la seconde, et simultanément à la communauté de travaux rencontrons-nous la conformité des solutions ? En aucune manière assurément. Car, sans parler ici des opinions diverses des Ioniens sur la grandeur, la forme et la distance des astres, et pour ne nous attacher qu'au problême capital qu'ils agitèrent, celui de l'origine et de la formation des choses, n'est-il pas vrai qu'il existe une dissimilitude profonde entre les systèmes cosmogoniques de Thalès, d'Anaximandre, de Phérécyde, d'Anaximène, d'Héraclite, d'Anaxagore, d'Archélaüs ? D'une part Anaximandre et Anaxagore admettent un nombre indéfini de principes ; d'autre part, au contraire, Thalès, Phérécyde, Anaximène, Héraclite, Diogène, Archélaüs en admettent un nombre déterminé. Maintenant, ce nombre déterminé est-il le même pour tous? Nullement ; car les cinq premiers d'entre ces philosophes admettent l'unité, tandis qu'Archélaüs adopte la dualité.

Ce n'est pas tout encore. L'unité de Thalès n'est pas celle de Phérécyde; l'unité de Phérécyde n'est pas celle d'Héraclite; l'unité d'Héraclite n'est pas celle d'Anaximène et de Diogène. Est-ce dans un pareil désaccord qu'on peut rencontrer cette perpétuité de traditions sans laquelle une école ne saurait être? Les Pythagoriciens se rallient tous autour de quelques principes fondamentaux; de même les Abdéritains; de même aussi Éléates. Il y a donc une école pythagoricienne, une école d'Abdère, une école d'Elée. Mais en Ionie, au lieu de cette communauté de principes, nous ne rencontrons que dissimilitudes et divergences. Voilà pourquoi nous disons qu'il y eut des philosophes ioniens, mais non point d'école ionienne.

Toutefois, ces divergences ne portent que sur les solutions. Quant aux questions, elles sont les mêmes pour tous. L'astronomie, la physique, la cosmogonie, tels sont les trois grands ordres scientifiques sur lesquels se portèrent de concert tous les travaux des Ioniens. Anaximandre, Anaximène, Anaxagore étu-

dient les mouvements des astres, et tentent d'apprécier la grandeur du soleil et ses révolutions. Thalès calcule et prédit les éclipses. Anaximandre entreprend de déterminer la position et la figure de la terre; et en même temps, il invente le style des cadrans solaires ainsi que des instruments pour marquer les solstices et les équinoxes; il dresse des cartes géographiques; il décrit la circonférence de la terre; il construit la sphère; et, s'il faut en croire Pline, il découvre l'obliquité de l'écliptique. Anaximène se tourne aussi vers les travaux géographiques et astronomiques. Il perfectionne les cadrans solaires; il entreprend de déterminer la nature de la voûte céleste qu'il considère par une erreur des sens, comme un continu solide. Héraclite, à son tour, entreprend d'expliquer les éclipses de soleil et de lune, les successions des jours et des nuits, des mois, des saisons, des années, les pluies, les vents, et autres phénomènes soit astronomiques, soit météorologiques. Enfin, Anaxagore combat le préjugé vulgaire qui fait du soleil, de la lune et des autres astres autant

de Dieux. Il entreprend de déterminer leur véritable nature, et en même temps il tente d'expliquer la voie lactée, les comètes, les vents, le tonnerre, l'éclair, les aérolithes. Le problème même de l'espace, qui devait plus tard tourmenter tant d'ingénieuses et fortes intelligences, préoccupe son active pensée, et ce problème reçoit de lui une solution qui devait être un jour celle de Leibnitz et de Descartes.

Mais le problème fondamental et par excellence pour la philosophie ionienne fut celui de l'origine des choses, question peut-être à jamais insoluble, et sur laquelle les travaux accumulés depuis tant de siècles n'ont encore répandu qu'une si pâle clarté. L'univers matériel a-t-il toujours existé? S'il est éternel, tient-il de lui-même l'ordre et le mouvement? S'il n'est pas éternel, quand a-t-il commencé d'être? Y a-t-il un ou plusieurs principes matériels par le développement, la combinaison ou le dégagement desquels ait été produit ce qui existe? Existe-t-il un principe efficient, distinct de la matière, et d'une au-

tre nature qu'elle? Parmi les sphères qui gravitent dans l'espace, ce globe qui nous porte a-t-il toujours été ce que nous le voyons, et, s'il n'a pas toujours été le même, quelle série de transformations lui a-t-il fallu traverser pour arriver à son état actuel? De quelles espèces était-il peuplé durant les intervalles qui ont séparé ces diverses transformations? Par quelles causes ces espèces ont-elles disparu de la surface du globe? Par quels liens ces causes se rattachent-elles au mécanisme général de l'univers? Cet univers lui-même, où a-t-il sa cause et son principe? Effrayante et complexe énigme, dont l'homme peut-être n'arrivera jamais à trouver le mot, ou dont peut-être encore la solution ne lui sera donnée que la veille du jour où un nouveau cataclysme viendra le faire disparaître de dessus la surface terrestre, et, par une combinaison nouvelle d'éléments, approprier ce globe à une nouvelle espèce qui, à l'aspect de nos débris souterrains, se posera les mêmes questions pour n'aboutir qu'aux mêmes incertitudes.

Eh bien, cet imposant problème de l'origine

des choses, qui absorbe encore aujourd'hui tant de puissantes intelligences, dut, dès l'éveil de l'esprit humain, préoccuper son inquiète activité. Les religions et la poésie, qui ne laissent aucune question importante sans solution, essayèrent de résoudre celles-ci, et longtemps les réponses qu'elles donnèrent purent satisfaire les esprits. Mais l'intelligence humaine, devenue plus exigeante, finit par délaisser les explications mythologiques pour les recherches rationnelles; et la philosophie ionienne, séparant la science d'avec la théologie, fut la première qui tenta de procéder à la solution du problème cosmologique par la seule puissance de la raison humaine.

Les Ioniens, anticipant en ce point sur les découvertes de la science moderne, semblent s'accorder à reconnaître, bien que d'une manière vague et indéterminée, une série de transformations que le monde que nous habitons aurait traversées avant d'arriver à sa constitution actuelle. A ce point de vue, l'homme serait un résultat dernier dans la formation des êtres, et aurait été précédé par

d'autres races moins parfaites dont il ne serait peut-être qu'une transformation. Telle paraît être sur-tout l'opinion d'Anaximandre et d'Archélaüs. Quant aux modifications successives qu'aurait subies l'ensemble des choses, les Ioniens, tout en s'accordant à admettre leur réalité, ne s'accordent pas également sur leur nature, et diffèrent sur-tout les uns des autres sur la question du point de départ de ces modifications. A ce point de vue, deux catégories sont à établir. Dans la première viennent se ranger Anaximandre et Anaxagore, qui admettent comme point de départ un nombre indéterminé d'éléments, ἄπειρον, et une totalité confuse, πάντα ὁμοῦ. Dans la seconde, prennent place ceux qui, avec Thalès, Phérécyde, Anaximène, Diogène, Archélaüs, reconnaissent un nombre déterminé de principes générateurs. Mais au sein de cette seconde catégorie une division est à introduire, suivant qu'à l'exemple d'Archélaüs on admet la dualité, ou que sur les traces de Thalès, de Phérécyde, d'Anaximène, d'Héraclite, de Diogène, on pose l'unité de principe. Enfin, dans ce second

ordre une nouvelle subdivision est encore possible; car, bien que Thalès, Phérécyde, Anaximène, Héraclite, Diogène, s'accordent à admettre un principe unique, ce principe est loin d'être le même pour chacun d'eux, attendu que pour Thalès, l'élément générateur et primordial c'est l'eau, pour Phérécyde la terre, pour Anaximène et Diogène l'air, pour Héraclite le feu. Sur la question donc de l'origine des choses, il n'y a entre les Ioniens que diversité de systèmes. Toutefois, au fond de cette divergence, une similitude est à signaler en ce que tous, tant ceux qui admettent un nombre indéfini d'éléments, que ceux qui en admettent un nombre déterminé, s'accordent à reconnaître l'éternité de la matière. Maintenant, à l'éternité d'existence, la matière réunit-elle la spontanéité de mouvement? Oui, chez Anaximandre, Thalès, Phérécyde, Anaximène, Diogène, Héraclite, Archélaüs; non chez Anaxagore, et peut-être aussi chez Phérécyde, mais très certainement chez Anaxagore. Ce philosophe regarde la constitution et l'organisation de l'univers comme le résul-

tat d'un dégagement qui se serait opéré entre les divers éléments mêlés et confondus dans la ténébreuse complexité d'un chaos primitif. Or, ce dégagement n'a pu s'opérer que moyennant le mouvement; et ce mouvement, Anaxagore ne le considère pas comme inhérent à la matière, mais bien comme lui ayant été communiqué par un être distinct d'elle et supérieur à elle, le νοῦς. Anaxagore, en opposant le νοῦς à l'ὕλη, à titre de substance revêtue de la puissance motrice et ordinatrice, fut le seul d'entre les Ioniens qui résolut cette question dans le sens du théisme. Chez tous les autres, si l'on en excepte peut-être Phérécyde et Archélaüs, ce même problème reçut, soit une solution athéiste, comme chez Anaximène et Héraclite; soit une solution panthéiste au point de vue de l'esprit, comme chez Thalès; soit une solution panthéiste au point de vue de la matière, comme chez Anaximandre et Diogène d'Apollonie.

Le caractère dominant dans les doctrines ioniennes, c'est d'être sur-tout une philosophie de la nature. Aristote et Platon répro-

chent aux Ioniens, et notamment à Anaxagore, d'avoir négligé les spéculations métaphysiques. Mais un tel reproche est-il bien fondé? Peut-on raisonnablement demander à une philosophie autre chose que ce qu'elle a pu et dû produire? Or, pouvait-il se faire qu'à son début, la philosophie ne dirigeât pas ses recherches sur le monde matériel? L'Ionisme fut donc une philosophie de la nature, et ce fut pour lui une nécessité. Toutefois, il ne demeura point étranger à toute spéculation métaphysique ou morale. Un grand nombre de préceptes moraux sont attribués par Diogène de Laërte à Thalès. Héraclite d'Ephèse, qui s'occupa de physique et de cosmogonie, dirigea aussi quelques-unes de ses recherches vers la logique, ainsi qu'il résulte évidemment d'un fragment [1] de ce philosophe sur le *criterium* du vrai; et en même temps il faut bien qu'il se soit occupé de métaphysique et de morale, puisque Diogène de Laërte dit positivement que ses écrits roulent sur trois sortes de

[1] Voir plus loin ce fragment à l'art. *Héraclite.*

sujets : l'univers, la politique, la théologie. Archélaüs aussi, malgré son surnom de φυσικος, paraît n'être pas demeuré étranger à la philosophie morale, puisque Socrate passe pour avoir reçu de lui cette science naissante, et qu'au rapport de Diogène de Laërte, les lois, le beau et le bien avaient fait plus d'une fois la matière de ses discours. Enfin, ne convient-il pas de reconnaître une tendance tout à la fois métaphysique et morale dans les travaux d'Anaxagore, qui, à côté et au-dessus de la matière, vint poser un être immatériel, principe du mouvement et de l'ordre? Sans doute le Dieu moteur et ordonnateur d'Anaxagore n'est pas encore ce Dieu *bon*, que Platon, en son Timée, représente comme *père* du monde et comme suprême intelligence se complaisant à répandre hors d'elle ses divins attributs. D'Anaxagore à Platon un nouveau progrès devait s'opérer, et l'idée de Dieu devait devenir plus compréhensive en s'étendant non plus seulement aux attributs métaphysiques, mais encore aux attributs moraux du νοῦς. Néanmoins, et nonobstant le progrès qui

s'opéra depuis, il ne faudrait pas méconnaître l'éminente valeur attachée à la conception d'Anaxagore. Cette idée d'une intelligence motrice et ordonnatrice fut assurément la plus précieuse et la plus noble conquête de la philosophie ionienne. Dans les masses régnait le polythéisme, dans la science le panthéisme ou l'athéisme, lorsque Anaxagore vint proposer l'idée d'un Dieu unique, distinct de la matière par son essence, mais y faisant toutefois son apparition par l'ordre et le mouvement. Epoque mémorable tout à la fois pour l'histoire de la philosophie et pour l'histoire de la civilisation humaine, que celle où le théisme vint ainsi prendre place dans la science. Accusé comme ennemi de la religion établie, accusation qui plus tard devait être si fatale à Socrate, Anaxagore fut frappé d'exil. Il est dans la destinée des hommes de progrès d'être en butte aux persécutions de l'esprit stationnaire ou rétrograde. C'est là une triste vérité qu'atteste une expérience de plus de vingt siècles. Mais il vient s'y mêler une consolante réflexion, c'est que toujours le progrès s'est

opéré en dépit des persécutions et des persécuteurs, et que jamais les dévouements n'ont manqué à un si glorieux apostolat. Anaxagore fut le premier d'entre les philosophes grecs à qui il échut de souffrir pour la sainte cause de la vérité. Les prêtres du polythéisme, par un de ces instincts illuminateurs qui nous font parfois entrevoir les choses futures, sentirent qu'à côté de leur dogme qui commençait à vieillir, s'élevait un dogme nouveau à qui l'avenir était promis, et ces hommes aveugles crurent proscrire le dogme en proscrivant le révélateur. Le sacerdoce athénien préludait ainsi au meurtre juridique de Socrate par l'exil d'Anaxagore.

L'idée d'un Dieu unique, distinct de la matière, mais s'y manifestant par l'ordre et le mouvement, et l'idée de l'immortalité des ames, introduites toutes deux dans la science, celle-ci par Phérécyde, celle-là par Anaxagore, suffiraient seules à la gloire de la philosophie ionienne. Que si l'on y joint les investigations d'Archélaüs sur les idées morales du beau et du bien, celles d'Héraclite sur

l'univers, la politique et la théologie, les découvertes géométriques de Thalès, enfin les travaux astronomiques et cosmogoniques d'Anaximandre, d'Anaximène, de Diogène, et de tous leurs successeurs ou devanciers, on y rencontrera un imposant ensemble de travaux attestant l'immense activité qui dut présider aux investigations de la philosophie ionienne.

Toute philosophie a sa part d'originalité et sa part d'emprunt. Cette dernière, en ce qui concerne la philosophie ionienne, paraît difficile à déterminer avec précision. Toutefois, si l'on se rappelle que, par Thalès, la philosophie ionienne a son origine en Phénicie; si l'on songe d'ailleurs aux fréquents voyages des anciens sages qui, pèlerins de la science, parcouraient la Phénicie, la Chaldée, la Crète, l'Égypte, il devient difficile de ne pas admettre l'Orient comme une première source à laquelle l ionisme dut s'inspirer. Une seconde source dut se trouver dans les traditions politiques et sacerdotales de la Grèce elle-même. Ainsi, par exemple, lorsque Thalès vient poser l'eau comme élément primordial et géné-

rateur, ne semble-t-il pas avoir emprunté cette idée à la religion et à la poésie? En effet, comme le dit Aristote [1], « les poètes et les « théologiens ne nous montrent-ils pas les « dieux jurant par l'eau, qu'ils appellent le « Styx, et n'avaient-ils pas fait l'Océan et « Thétys auteurs de tous les phénomènes « de ce monde? » Telle nous paraît la double source à laquelle la philosophie ionienne dut inévitablement s'inspirer. Sortie de telles origines, et ajoutant aux traditions orientales ainsi qu'aux données théologiques et poétiques les produits spontanés de ses propres investigations, elle ouvrit la voie à toutes les écoles qui plus tard, sur ses traces, entreprirent l'explication de la nature physique, et ses travaux servirent ainsi tout à la fois de modèle et de point de départ à l'Abdéritanisme avec Leucippe et Démocrite, à l'Agrigentinisme avec Empédocle, au Péripatétisme avec Aristote et Straton, enfin à l'Epicurisme. Il y a plus : la plupart des écoles qui constituèrent

[1] *Métaph.* 1, 3.

en Grèce la première période philosophique, et remplirent l'intervalle de temps qui s'écoula de Thalès à Socrate, furent en quelque sorte autant de rameaux de la philosophie ionienne. En effet, le fondateur de l'école de Crotone, Pythagore, n'est-il pas originaire de Samos, c'est-à-dire Ionien? D'autre part, Xénophane, ce précurseur de l'Éléatisme, n'était-il pas né à Colophon? N'avait-il pas passé en Ionie la plus grande partie de sa longue existence, et le caractère fondamental de ses travaux ne l'assimile-t-il pas aux philosophes ioniens? Quant à l'école d'Abdère, au sein de laquelle deux noms seulement sont connus, ceux de Leucippe et de Démocrite, indépendamment de la communauté de travaux qui existe entre cette philosophie et la philosophie ionienne, ne croit-on pas que Démocrite fut disciple d'Anaxagore [1], et ne sait-on pas d'ailleurs qu'Abdère était originairement une colonie venue de Phocée? Ainsi, l'Ionie eut cette glorieuse destinée, qu'elle fut, pour ainsi dire, la mère de toute

[1] Diogène de L. *Biogr.* de Démocrite.

philosophie. Admirable rôle que celui de l'Orient à qui il échut ainsi d'être le berceau des religions, des poésies, des doctrines philosophiques, c'est-à-dire des principaux d'entre les éléments dont se constitue la civilisation.

La philosophie ionienne remua bien des problèmes, et parmi eux trouvèrent place, ainsi qu'il a été établi plus haut, plus d'une question de l'ordre métaphysique et moral. Toutefois, le caractère spécial de cette philosophie fut sur-tout d'être une science de la nature. Sur ce terrain, nonobstant bien des vices de méthodes et des erreurs de systèmes, inséparables de tout premier essai, la philosophie ionienne accomplit un rôle brillant et utile parmi les sectes antiques. Ce qui depuis, grâce à la méthode expérimentale, a été précisé et démontré, elle l'avait, en une certaine mesure, pressenti et entrevu, éclairée sans doute par une de ces étincelles qui précèdent parfois de bien long-temps l'apparition d'une vive lumière. A ce titre, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Héraclite, Anaxagore, furent,

dans le monde antique, les dignes précurseurs des Galilée, des Copernic, des Newton, des Huyghens, des Herschel. Les traditions de la philosophie naturelle se transmirent des Ioniens à Aristote et à Straton, de ceux-ci à Épicure, d'Épicure à Lucrèce, de Lucrèce à Albert-le-Grand, à Roger Bâcon, à Télésio, à Paracelse. Une chaîne non interrompue d'astronomes, de physiciens, de naturalistes, unit ainsi à travers les siècles les illustrations de nos âges modernes avec les vieux sages de l'Ionie, et les uns et les autres sont aux diverses époques de l'humanité les grands représentants de la philosophie naturelle, comme Pythagore, Platon, Zénon, Anselme, saint Thomas, Locke, Leibnitz, Kant et Reid, le sont de la philosophie morale.

CHAPITRE II.

THALÈS.

Eusèbe, en sa Préparation évangélique [1], nous apprend que parmi les historiens, les uns assignaient la Phénicie pour patrie à Thalès, les autres la ville de Milet en Ionie. Ainsi, les témoignages ne s'accordent guère entre eux en ce qui concerne l'origine du père de la philosophie ionienne. Suivant Hérodote et Platon, suivant aussi Démocrite dans Diogène de Laërte, Thalès naquit en Phénicie, où il eut

[1] L. X. C. IV.e ὥς τινες ἱστοροῦσι, φοίνιξ ἦν, ὥς δέ τινες, Μιλήσιος.

pour père Examius et pour mère Cléobuline, tous deux de la famille des Thélides, la plus noble de la contrée, issue qu'elle était de Cadmus et d'Agénor. Plus tard, ayant quitté la Phénicie, il vint à Milet, en Ionie, où il reçut le droit de cité. D'autres historiens, au rapport de Diogène de Laërte, veulent que Thalès ait pris naissance à Milet. L'histoire ou la biographie ne produisent aucune preuve qui soit de nature à décider péremptoirement cette question. Mais, en l'absence de preuve positive, l'opinion de Platon, qui, durant toute sa vie philosophique, soit comme disciple de Socrate, soit comme fondateur de l'Académie, fût en rapport avec plusieurs philosophes ou sophistes venus d'Ionie, et sur-tout l'opinion d'Hérodote et de Démocrite qui tous deux furent, à quelques années près, les contemporains de Thalès, nous paraît d'une toute autre valeur que celle d'historiens ou biographes que Diogène de Laërte ne désigne même pas nominativement. Né donc, suivant toutes probabilités, en Phénicie, puis établi à Milet où son droit de cité, joint aux puissantes

relations qu'y avait contractées sa famille, pouvait l'appeler à des fonctions politiques, Thalès renonça, jeune encore, aux affaires publiques pour passer dans une solitude méditative des jours qu'il voulut consacrer exclusivement à la science. L'histoire ne mentionne qu'une seule circonstance dans laquelle il soit sorti de cette indifférence politique. Le roi de Lydie, Crésus, dans la prévision de la redoutable lutte qu'il allait avoir à soutenir contre Cyrus, roi des Perses et des Mèdes, cherchait à attirer la ville de Milet en son alliance. Thalès conseilla à ses concitoyens de s'y refuser, et cet avis suivi par les Milésiens, devint le salut de la ville après la victoire de Cyrus [1]. Avant que commençât cette lutte décisive, qui devait avoir pour résultat la chute de l'antique empire de Lydie et la conquête de l'Asie par la puissance persane, Thalès, dont la renommée scientifique avait déjà franchi les limites de l'Ionie, paraît avoir été consulté par Crésus sur les moyens de lever

[1] Diogène de Laërte.

certains obstacles que la nature du sol opposait à ses plans, soit d'invasion, soit de défense; car Diogène de Laërte rapporte une opinion d'après laquelle Thalès avait promis à Crésus de lui faire traverser le fleuve Halys sans pont, c'est-à-dire en changeant le cours de ses eaux, moyen analogue à celui que Cyrus devait quelques années plus tard employer pour se rendre maître de Babylone [1]. Tandis qu'un grand empire s'écroulait, et qu'un autre s'élevait, qui devait bientôt asservir les colonies grecques d'Asie-Mineure, et plus tard, sous Darius et sous Xerxès, menacer la Grèce continentale, Thalès, tout entier à ses recherches scientifiques, fondait l'astronomie, et recevait le surnom de Sage, que devaient bientôt partager avec lui Solon, Bias, Pittacus et d'autres philosophes, mais qui fut d'abord décerné à Thalès, sous l'archontat de Damasius à Athènes, ainsi que le rapporte Démétrius de Phalère en sa chronologie des Archontes [2].

[1] On sait que Cyrus ne parvint à prendre Babylone qu après avoir détourné les eaux de l'Euphrate.

[2] Diog. de Laër.

C'est probablement à cette même époque qu'il faut rattacher un fait raconté par Diogène de Laërte, et qualifié par lui d'indubitable (φάνερον). Des jeunes gens de Milet achetèrent à des pêcheurs un trépied que ceux-ci avaient trouvé dans leurs filets. Une querelle s'étant élevée ultérieurement sur la possession du trépied, ne s'apaisa que lorsque les Milésiens eurent fait porter le trépied à Delphes, où leur envoyé reçut de l'oracle la réponse suivante : « Enfant « de Milet, tu interroges Phébus sur ce qu'il « faut faire d'un trépied. Qu'il soit donné à « celui qui est le premier de tous par la sa- « gesse. » Cette réponse ayant été rapportée à Milet, le trépied fut adjugé à Thalès, qui le donna à un autre sage, celui-ci à un autre encore, jusqu'à ce qu'il arriva aux mains de Solon qui, jugeant que Phébus lui-même était le premier de tous par la sagesse, envoya le trépied à Delphes.

Après une longue existence, écoulée en partie dans les voyages, et tout entière dans les travaux scientifiques, Thalès termina ses jours à Milet. Diogène de Laërte rapporte

qu'une nuit qu'il était sorti de chez lui pour contempler les astres, il tomba dans une fosse, et qu'une vieille qui l'accompagnait lui dit à cette occasion : « Comment se fait-il, Tha-« lès, que tu ne puisses voir ce qui est à tes « pieds, toi qui aspires à connaître ce qui est « au ciel? » Ce fut peut-être des suites de cet accident que mourut Thalès, ainsi qu'il paraîtrait résulter d'une lettre d'Anaximène à Pythagore, également rapportée par Diogène de Laërte [1]. Toutefois, Diogène de Laërte semble mentionner cet accident comme étant resté tout-à-fait étranger à la mort du philosophe, puisqu'il dit en un autre endroit que Thalès mourut en assistant à des exercices gymnastiques, accablé tout à la fois par la chaleur, par la soif et par son grand âge. Suivant le récit d'Apollodore, Thalès était âgé d'environ soixante-dix ans quand il mourut. D'après celui de Sosicrate, au contraire, il en comptait environ quatre-vingt-douze. Tennemann, dans ses tables chronologiques, a

[1] Voir Diogène de Laërte, *Vie d'Anaximène.*

adopté, en ce qui concerne l'époque de la mort de Thalès, l'opinion de Sosicrate, qui la rapporte à la première année de la cinquante-huitième olympiade (548 avant l'ère chrétienne), et, en ce qui concerne l'époque de la naissance de ce philosophe, l'opinion tout à la fois de Sosicrate et d'Apollodore qui s'accordent à la rapporter à la première année de la trente-cinquième olympiade (640 avant l'ère chrétienne), ce qui donne à la vie de ce philosophe une durée de quatre-vingt-douze ans.

Une grande incertitude et une extrême difficulté de solution s'attache à la question de savoir si Thalès, dans le cours de ses longs travaux scientifiques, avait écrit quelque traité soit sur l'ensemble des questions qu'il embrassa, soit sur quelqu'une de ces questions. Diogène de Laërte rapporte une opinion de Lobon d'Argos, d'après laquelle on pourrait porter à deux cents vers ce que Thalès avait écrit, τὰ δὲ γεγράμμενα ὑπ'αὐτοῦ φησὶ Λόβων ὁ Αργεῖος εἰς ἔπη τείνειν διακόσια. Le même historien ajoute que, suivant d'autres opinions, Thalès n'aurait écrit que deux petits traités, δύο μόνα συνέγραφε, l'un

sur la conversion des astres, l'autre sur l'équinoxe. Enfin, Diogène dit encore que, s'il faut en croire d'autres sentiments, Thalès ne laissa aucun écrit, συγγραμμα κατελιπὶν οὐδέν, et que c'est à Phocus de Samos qu'appartient l'*Astrologie nautique* que l'on avait coutume d'attribuer à Thalès. C'est un point qu'il nous paraît impossible de résoudre rigoureusement, et nous nous bornons à reproduire ici, d'après Diogène de Laërte, les diverses opinions émises à cet égard.

A l'époque à laquelle parut Thalès, le développement poétique avait commencé pour la Grèce, et s'était opéré déjà en une certaine mesure. Il était réservé au philosophe de Milet d'ouvrir l'ère du développement scientifique. « Il fut, dit Eusèbe [1], le père de la philo« sophie et le fondateur de la secte ionienne; » δοκεῖ ἄρξαι τῆς φιλοσοφίας, καὶ ἀπὸ αὐτου ἡ Ιονίκη αἵρεσις προσηγορεύθη. Au rapport de Diogène de Laërte, c'était une opinion généralement accréditée, que Thalès avait le premier approfondi et pénétré les mystères de l'astronomie. Timon,

[1] *Præparatio evangelica*, L. XIV, C. 14.

dans ses *Silles*, le proclame tout à la fois l'un des sept Sages et un savant astronome, οἷον θ'έπτα θαληθα σόφων σοφον αστροναμημα, et Lobon d'Argos cite une inscription placée sous son image, et dans laquelle Thalès est dit le premier des astronomes, ἀστρολόγων πάντων πρέσβυτατον σοφίᾳ. Eudème, en son histoire de l'astronomie, dit que Thalès fut le premier qui prédit les éclipses, étudia le cours du soleil, et détermina les époques où cet astre entre dans les tropiques, et que c'est là ce qui lui valut l'admiration de Xénophane et d'Hérodote. Héraclite et Démocrite, dans Diogène de Laërte, rendent le même témoignage qu'Eudème. Hérodote raconte que Thalès avait prédit aux Ioniens cette fameuse éclipse qui sépara les armées des Mèdes et des Lydiens, commandées l'une par Cyaxare, l'autre par Alyatte. En calculant la marche du soleil, et son passage d'un tropique à l'autre, Thalès dut être amené à déterminer les limites de l'année et du mois; et c'est ce qui résulte encore d'un passage de Diogène de Laërte, où il est dit que Thalès fut le premier qui détermina la succession des

saisons ainsi que la durée de l'année, et qui fixa à trois cent soixante-cinq le nombre des jours de l'année, et à trente le nombre des jours de chaque mois. Il paraît aussi avoir essayé, par les procédés imparfaits dont il pouvait disposer, de calculer la grandeur du soleil comparativement à celle de la lune, et avoir estimé que le second de ces deux astres est la sept-cent-vingtième partie du premier, πρὸς τὸ τοῦ ἡλίου μέγεθος τὸ τοῦ σεληναίου ἑπτακοσιοστὸν καὶ εἰκαστὸν ἀπεφήνατο κατά τινας [1]. Tels paraissent avoir été les principaux travaux de Thalès en astronomie. Il est présumable, au reste, qu'avant l'apparition de Thalès, bien des essais scientifiques eurent lieu, dont l'histoire n'a pas conservé le souvenir, et qui durent lui servir de point de départ. Il n'est pas non plus sans probabilité, et telle paraît être l'opinion du savant Bailly, que, dès avant Thalès, certaines traditions astronomiques, telles que des tables, ou des cycles lunaires, étaient venues d'Égypte

[1] Diog. Laërt. — Nous nous servons ici de la leçon proposée par Casaubon, de préférence à la leçon vulgaire πρωτος τὸ τοῦ ἡλίου...., qui n'offre aucun sens.

en Ionie, et que Thalès sut mieux s'en servir que ses devanciers et ses contemporains. Il ne faudrait pourtant pas aller jusqu'à prétendre, ainsi que l'ont fait quelques historiens anciens, et plus près de nos jours le savant Veidler, que les découvertes qui viennent d'être mentionnées furent moins dues au génie de Thalès qu'aux révélations qu'il pouvait, dans ses voyages, avoir recueillies en Crète et en Égypte. Car à l'époque de Thalès (600 avant l'ère chrétienne), les sciences astronomiques étaient déjà très avancées en Égypte, et si les travaux de Thalès n'eussent été qu'un emprunt fait aux prêtres Égyptiens, ils eussent été marqués d'un caractère de précision dont on les trouve dénués. Ainsi, par exemple, tout en déterminant la longueur de l'année, Thalès ne sut pas le faire d'une manière assez précise pour que sa découverte reçût une application immédiate, et il fallut que plus tard Cléostrate, apportant plus de rigueur dans ses calculs, introduisît l'usage du calendrier. Ainsi encore, en essayant d'apprécier la grosseur relative du soleil et de la lune, Thalès tomba en des er-

reurs de calcul que les prêtres égyptiens n'eussent probablement pas commises. Ainsi enfin, dans sa prédiction de la fameuse éclipse qui sépara les armées des Mèdes et des Lydiens, Thalès n'avait apporté que des indications assez vagues, puisqu'il n'annonçait ni le jour, ni même le mois, mais seulement l'année, ainsi que le prouve le témoignage d'Hérodote, du texte duquel il résulte que les Grecs n'avaient encore à cette époque aucun mot pour désigner le phénomène de l'éclipse [1]. Or, pense-t-on que si Thalès avait dû aux révélations des prêtres d'Égypte le procédé qui lui servait à calculer les éclipses, il n'eût pas déterminé avec plus de précision l'époque du phénomène qu'il annonçait? D'autres raisons encore nous portent à croire à l'originalité des travaux astronomiques de Thalès. Ce philosophe, au rapport de Jamblique et de Plutar-

[1] Voici le passage d'Hérodote : « Le combat étant engagé, « la nuit prit la place du jour. Ce changement du jour en « nuit avait été prédit aux Ioniens par Thalès, qui avait fixé « pour terme à ce phénomène l'année où il eut lieu effective- « ment. »

que, n'alla en Égypte que dans un âge assez avancé. Or, plusieurs savants, et entre autres le jésuite Pétau, rapportent l'éclipse dont il vient d'être fait mention, à la quarante-quatrième année de Thalès, ce qui est loin d'être un âge avancé, sur-tout pour Thalès, qui vécut quatre-vingt-dix ans. Il est donc très vraisemblable que Thalès ne dut qu'à ses seules recherches, aidées des travaux très imparfaits de ses devanciers et peut-être aussi de quelques traditions scientifiques venues d'Égypte en Ionie, la prédiction qu'il fit de l'éclipse mentionnée, et ses autres connaissances en astronomie.

En même temps qu'il se livrait à de laborieuses études sur l'astronomie, science dont il fut en Grèce le fondateur, Thalès fut le premier qui s'occupa de recherches cosmogoniques. Il considère les êtres matériels, quels qu'ils soient, comme provenus tous du développement d'un principe unique. Ce principe matériel, cette substance primordiale, cet élément générateur de tous les êtres, c'est l'eau. « Les premiers philosophes, dit Ari-

« stote [1], ont cherché dans la matière le prin-
« cipe de toutes choses. Car ce dont toute
« chose est, d'où provient toute génération,
« et où aboutit toute destruction, l'essence
« restant la même, et ne faisant que changer
« d'accidents, voilà ce qu'ils appellent l'élé-
« ment et le principe des êtres, et pour cette
« raison ils pensent que rien ne naît et que
« rien ne périt, puisque cette matière subsiste
« toujours....... Il doit y avoir une certaine
« nature, unique ou multiple, d'où viennent
« toutes choses, celle-là subsistant la même.
« Quant au nombre et à l'espèce de ces élé-
« ments, on ne s'accorde pas. Thalès, le fon-
« dateur de cette manière de philosopher,
« prend l'eau pour principe, et voilà pourquoi
« il a prétendu que la terre reposait sur l'eau,
« amené probablement à cette opinion, parce
« qu'il avait observé que l'humide est l'élé-
« ment de tous les êtres, et que la chaleur
« elle-même vient de l'humide et en vit. Or,
« ce dont viennent les choses, est leur prin-

[1] *Métaph.* 1, 3, trad. de M. Cousin.

« cipe. C'est de là qu'il tire sa doctrine, et « aussi de ce que les germes de toutes choses « sont de leur nature humides, et que l'eau « est le principe des choses humides. » Diogène de Laërte confirme en ce point le témoignage d'Aristote : ἀρχὴν τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο. Cicéron rend le même témoignage : « *Thales « Milesius, qui primus de talibus rebus quæsi- « vit, aquam dixit esse initium rerum* [1]. » Enfin, Eusèbe (*Præp. evang.*) parle absolument dans le même sens. « Thalès, dit-il, passe pour être le premier qui posa l'eau comme principe des choses, en disant que tout en vient, que tout y retourne, ἀρχὴν τῶν ὅλων θαλῆς ὑποστήσασθαι τὸ ὕδωρ. ἐξ αὐτοῦ γὰρ εἶναι τὰ πάντα, καὶ εἰς αὐτὸ χώρειν. (L. I, c. 8). » Maintenant, cette opinion appartient-elle originellement à Thalès, ou lui était-elle antérieure? Écoutons encore ici Aristote : « Plusieurs pensent, dit-il, que « dès la plus haute antiquité, bien avant no- « tre époque, les premiers théologiens ont « eu cette même opinion sur la nature. Car

[1] *De nat. Deor.*, L. I.

« ils avaient fait l'Océan et Thétys auteurs
« de tous les phénomènes de ce monde, et
« ils montrent les Dieux jurant par l'eau, que
« lespoètes appellent le Styx. En effet, ce qu'il
« y a de plus ancien est ce qu'il y a de plus
« saint; et ce qu'il y a de plus saint, c'est le
« serment. Y a-t-il réellement un système
« physique dans cette vieille et antique opi-
« nion? C'est ce dont on pourrait douter.
« Mais, pour Thalès, on dit que telle fut sa
« doctrine. » Les poètes aussi avaient parlé
dans le même sens que les théologiens, et
Homère, qui probablement avait recueilli les
vieilles traditions sacerdotales de l'Ionie, avait
dit au quatrième chant de son *Iliade* : ωκîανόν
τέ θεῶν γένεσιν και μήτερα θηθῦν. Ainsi, le système
cosmogonique de Thalès n'avait rien que de
conforme aux traditions sacerdotales et poéti-
ques. Et, si l'on en croit Strabon [1], cette doc-
trine de l'eau admise comme principe de toutes
choses n'était autre que celle de plusieurs
philosophes indiens, qui prétendaient que

[1] L. XV.

l'eau, simple et homogène en toutes ses parties, pouvait recevoir une infinité de formes différentes, et par-là devenir la matière des corps les plus opposés. Quant à la valeur intrinsèque du système cosmogonique de Thalès, il n'est pas besoin de faire observer que le principe fondamental en ce système, ὕδωρ ἀρχὴ, était purement hypothétique, et résultait des conjectures de l'imagination plutôt que des recherches d'une observation sérieusement scientifique. Toutefois, comme une hypothèse, quelque hasardée qu'elle soit, est toujours fondée sur quelques faits, il serait curieux de connaître quelles observations ont pu conduire Thalès à l'adoption de son principe. Voici la raison qu'en donne Eusèbe : En « disant que tout vient de l'eau et que tout y « retourne, Thalès se fondait sur un triple fait : « en premier lieu, sur ce qu'il avait observé « que la semence génératrice de tous les ani- « maux est liquide; d'où il conjecture que « l'élément humide a dû être le principe de « toutes choses. En second lieu, l'eau est « l'aliment des végétaux; c'est à l'eau qu'ils

« doivent leur propriété de porter des fruits,
« et quand ils en sont privés, ils se dessèchent.
« En troisième lieu, le feu lui-même, le feu
« du soleil et des astres, se nourrit de l'évapo-
« ration des eaux [1]. » C'est aussi l'opinion
d'Aristote : « Il avait remarqué, dit-il, que
« l'humide est l'élément de tous les êtres, et
« que les germes de toutes choses sont de leur
« nature humides [2]. Peut-être encore cette
opinion lui avait-elle été suggérée par la facilité de transformation avec laquelle l'eau passe
de l'état liquide à l'état aériforme moyennant
une élévation de température, et à l'état so-

[1] Ἐξ ὑδατός δέ φησι (Θαλῆς) πάντα εἶναι, και εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι. στοχάζεται δὲ ἐκ τούτου, πρῶτον, ὅτι πάντων ζώων ἡ γόνη ἄρχη ἔστι, ὑγρὰ οὖσα· οὕτως εἰκός και τὰ πάντα ἐξ ὑγροῦ τὴν ἄρχην ἔχειν. δεύτερον; ὅτι πάντα τὰ φυτὰ ὑγρῷ τρέφεταί τε καὶ καρπόφορει, ἀμοιρούμενα δὲ ξηραίνεται. τρίτον δὲ, ὅτι τὸ αὐτὸ και πῦρ και τοῦ ἡλίου και τῶν ἀστρῶν ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσεσι τρέφεται. (Eusèbe, *Præp. evang.*, L. XIV, C. 14.)

[2] Διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαϐὼν ταύτην (Θαλῆς), και διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγραν ἔχειν. Arist. *Métaph.*, L. I, C. 3.

lide moyennant un refroidissement? Il est probable que toutes ces observations réunies avaient amené Thalès à poser ce principe fondamental de sa cosmogonie, ὕδωρ ἀρχή, ce qui signifie que l'eau est le principe de toutes choses, l'élément générateur des êtres. Dans la distribution générale des choses, le feu occupe la région supérieure; l'air une région moins élevée; la terre une portion de l'espace moins élevée encore; l'eau la région inférieure; de telle sorte qu'elle sert ainsi de base à tout le reste. Thalès considère la terre comme reposant de toutes parts sur l'eau, et Aristote l'atteste formellement, lorsque dans son traité *du Ciel* [1], il dit que certains philosophes envisagent la terre comme reposant sur l'eau; que c'est là une très ancienne opinion, et qu'on l'attribue à Thalès de Milet, « ἀρχαιότατον λόγον, ὅν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον. »

Il reste maintenant à rechercher comment et en vertu de quelle puissance, suivant Thalès, dut s'opérer cette transformation de l'eau,

[1] L. II, C. 12.

élément générateur, en tout ce qui existe. Cette transformation eut-elle lieu par le simple effet d'un mouvement nécessaire inhérent à la matière, ou par l'intervention d'une puissance motrice et ordonnatrice, distincte de la matière, ou enfin en vertu de l'activité d'une sorte d'ame du monde, mêlée à l'ensemble des choses? C'est ce qu'il s'agit de déterminer.

Les divers sentiments des philosophes sur la question qui nous occupe ici, ne sont point aisés à concilier entre eux. Et d'abord, l'historien de la philosophie ancienne, Diogène de Laërte, ne paraît pas d'accord avec lui-même à cet égard. Car, d'un côté, dans sa biographie de Thalès, il mentionne comme vulgairement attribués à ce philosophe des apophtegmes tels que ceux-ci : « Dieu est le plus « ancien des êtres, car il est inengendré. » « Le monde est admirable, car il est l'œuvre « de Dieu. » Et, d'autre part, dans la vie d'Anaxagore, le même Diogène dit en propres termes : « Le premier (Anaxagore) il recon- « nut à côté de la matière une intelligence. « Tout était confondu ; l'esprit vint, et l'ordre

« régna. » Or, si Anaxagore fut *le premier* qui reconnut un Dieu, Thalès, qui lui est antérieur, n'avait donc point émis cette opinion. Cicéron, qui fait assez fréquemment mention de Thalès en ses œuvres philosophiques, ne tombe point en de moins graves contradictions à cet égard. Tantôt, il semble le faire participant des croyances communes du polythéisme, ou peut-être même partisan d'une sorte de panthéisme philosophique, lorsque, par exemple, il dit, au second livre des *Lois* : « *Thales qui sapientissi-* « *mos inter septem fuit homines, existimat* « *Deos omnia cernere, omnia Deorum esse* « *plena.* » Tantôt, il semble l'assimiler à Anaxagore et à Platon, en lui faisant dire qu'il y a un Dieu ordonnateur de la matière : « *Thales milesius, qui primus de talibus re-* « *bus quæsivit, aquam dixit initium rerum;* « *Deum autem qui ex aquâ cuncta finge-* « *ret* [1]. » Tantôt, enfin, démentant lui-même ses deux premières assertions, et sur-tout la

[1] *De nat. Deor.* L. I.

seconde, il attribue à Anaxagore la première idée philosophique d'un être ordonnateur de la matière : « *Anaxagoras* PRIMUS *omnium re-* « *rum descriptionem et modum mentis infi-* « *nitæ vi ac ratione designari voluit.* » Voilà certes des assertions bien évidemment contradictoires les unes aux autres. Si donc nous n'avions pour nous guider en cette matière que le témoignage de Diogène et celui de Cicéron, le doute serait le seul parti que nous pussions adopter; car les divers passages de Diogène, que nous avons cités plus haut, se neutralisent réciproquement, et il en est absolument de même des divers passages de Cicéron qui viennent d'être mentionnés. Heureusement, il reste comme ressource à la critique un passage d'Aristote, qui nous paraît de nature à pouvoir décider la question dans un sens entièrement opposé à l'opinion qui prétend attribuer à Thalès une doctrine théistique. Aristote, sans dire explicitement que Thalès n'admit pas l'intervention d'une intelligence dans l'arrangement de la matière, l'affirme au moins implicitement en disant

qu'Anaxagore fut le premier qui reconnut cette intervention. « Quand un homme (dit-il) « vint annoncer qu'il y avait dans la nature « comme dans les animaux une intelligence « qui est la cause de l'arrangement et de l'or- « dre de l'univers, cet homme parut seul « avoir conservé sa raison au milieu des folies « de ses devanciers. Or, nous savons avec « certitude qu'Anaxagore entra le premier dans « ce point de vue [1]. » Or, si Anaxagore fut le premier, Thalès, qui lui est antérieur, n'avait donc rien avancé de semblable. Il n'y a donc aucun caractère de théisme dans la doctrine de Thalès.

Est-ce à dire que la philosophie de Thalès fut athéiste? C'est une opinion que, pour notre part, nous n'oserions adopter. Il nous paraîtrait difficile de concilier cet athéisme avec les textes précédemment cités de Diogène de Laërte et de Cicéron, où Thalès est mentionné comme ayant parlé de Dieu ou des Dieux. La doctrine de Thalès ne nous paraît donc pas

[1] *Métaph.* L. I. c. 3.

marquée du caractère de l'athéisme; nous la croyons bien plutôt panthéiste, et nous basons cette opinion sur plusieurs passages de Cicéron, de Diogène et d'Aristote. « *Thales* « *existimat omnia Deorum esse plena* », dit Cicéron[1]. De son côté, Diogène de Laërte lui prête la même pensée, en citant comme lui étant vulgairement attribué, cet apophtegme, que *le monde est animé et plein de Dieux*, τον κόσμον ἔμψυχον εἶναι και δαιμονίων πλήρη. Il lui attribue encore cette autre pensée, qu'*il y a une ame répandue partout, et même dans les choses qui nous paraissent inanimées*, opinion fondée sur certains phénomènes observés dans certains corps, tels que l'ambre et l'aimant[2]. Aristote, de son côté, en son traité *de l'Ame*, s'exprime ainsi: « Thalès paraît prêter à l'ame une vertu « motrice, en disant que l'aimant est animé, « puisqu'il attire le fer[3] »; et, dans un autre

1 *De Legib.* L. 2.

2 Αριστοτέλης δὲ και Ιππίας φασιν αὐτὸν και τοῖς ἀψύχοις μεταδιδόναι ψυχὰς, τεκμαιρούμενον ἐκ τῆς μαγνήτιδος και τοῦ ἠλέκτρου (Diog. de L. *Vie de Thalès*).

3 *De animâ*, L. 1, C. 22.

endroit de ce même traité[1], ne s'énonce-t-il pas plus formellement encore quand il dit : « Il y a des philosophes qui pensent que l'ame « est mêlée à l'ensemble des choses (ἐν τῷ ὅλῳ « ψύχην μεμίχθαι), d'où quelques-uns, et en- « tre autres Thalès, ont pensé que l'univers est « plein de Dieux (πάντα πλήρη θεων εἶναι)? Or, une doctrine dans laquelle l'ame est envisagée comme *mêlée à l'ensemble des choses*, ne possède-t-elle pas tous les caractères du panthéisme? Ce n'est donc ni l'athéisme, ni le théisme, ni le polythéisme, c'est le panthéisme qui fait le fond de la doctrine de Thalès. Et hâtons-nous d'ajouter que ce caractère s'explique à merveille dans une doctrine qui, comme celle de Thalès, se produit au début et à l'origine de la science. En effet, dans la question de la constitution de l'univers, un système peut offrir l'un des caractères suivants : ou tout expliquer par l'action de lois fatales présidant au développement et à l'arrangement des choses, comme dans la doctrine de Leucippe, Démo-

[1] *De animâ*, L. 1, C. 5.

crite, Épicure; ou admettre plusieurs Dieux, ayant chacun leur rôle et leur office dans l'organisation et la conservation du monde, comme dans les croyances vulgaires du polythéisme; ou reconnaître un Dieu unique, tout à la fois créateur et ordonnateur de la matière comme dans la théologie chrétienne; ou admettre un Dieu non créateur, mais simplement moteur et ordonnateur, et parfaitement distinct de la matière, comme dans la doctrine d'Anaxagore, de Socrate, de Platon; ou enfin admettre un Dieu et un monde ne faisant qu'un seul et même tout; en d'autres termes, reconnaître une sorte d'ame du monde, infuse et répandue dans toutes les parties de l'ensemble, ἐν τῷ ὅλῳ ψύχην μεμιγμένην, suivant l'expression d'Aristote. Telles nous paraissent toutes les opinions possibles sur la question dont il s'agit. Or, parmi ces opinions, celle qui eût admis une pluralité de Dieux à chacun desquels une mission spéciale appartiendrait dans l'organisation et la conservation de l'univers eût été peu scientifique. Une telle solution pouvait satisfaire les in-

telligences vulgaires, mais devait être répudiée par la philosophie. D'un autre côté, l'athéisme ne pouvait s'ériger en système au début de la science ; et bien moins encore ce théisme qui consiste à reconnaître un Dieu non-seulement distinct de la matière, mais encore créateur. Ce dernier point de vue philosophique ne devait sortir que d'une réaction du spiritualisme contre la doctrine adverse ; aussi, ne commence-t-il à poindre qu'après que le christianisme est venu s'asseoir sur les débris des philosophies et des cultes anciens. Quant à cet autre théisme qui consiste à admettre un Dieu distinct du monde, à la vérité, mais seulement ordonnateur et non créateur de la matière, il impliquait une distinction qu'il n'était pas aisé à la science de faire à son début, et sa nature même et ses caractères essentiels le condamnaient à ne pouvoir surgir à la naissance de la philosophie, et à être le résultat d'un progrès. Reste donc le panthéisme, c'est-à-dire la doctrine de l'ame du monde, infuse et répandue dans toutes les parties de l'ensemble. Or,

cette doctrine, en raison de sa simplicité et de l'analogie qu'elle peut offrir avec la notion que l'homme a de son propre être, composé de corps et d'esprit dans une étroite association et une harmonique unité, cette doctrine, dis-je, devait naturellement se présenter et se faire accepter à l'origine de la philosophie. Le panthéisme donc dut être le premier mot de la science. Non-seulement il dut l'être, mais encore il le fut; car nous avons montré par des preuves que nous osons croire décisives, que telle fut la doctrine de Thalès. S'il dut l'être et qu'en réalité il le fut, il y a concordance entre le raisonnement et les données de l'expérience, et le fait confirme la loi.

Indépendamment de ses travaux dans l'ordre de la philosophie naturelle, Thalès, anticipant en ceci sur les philosophes pythagoriciens, dirigea encore ses investigations vers la solution d'un certain nombre de problèmes géométriques. Au rapport de Diogène de Laërte, Pamphile avait écrit que Thalès avait découvert le moyen d'inscrire au cercle un triangle rectangle, πρῶτον καταγράψαι κύκλου τό

τριγωνον ὀρθογωνίον. Mais au récit de Pamphile, Diogène de Laërte ajoute immédiatement celui d'Apollodore qui attribue cette même découverte à Pythagore. Ce qui paraît plus certain, c'est que Thalès ajouta aux découvertes d'Euphorbe le Phrygien qui, au rapport de Callimaque, dans Diogène de Laërte, avait inventé un certain nombre de figures géométriques. Enfin, au rapport d'Hiéronyme de Rhodes, dans le même Diogène, il trouva dans certains procédés géométriques le moyen de mesurer la hauteur des pyramides; et ce fut, dit Hiéronyme, en mesurant leurs ombres, moyen très simple et analogue aux procédés de la géométrie moderne, qui résout ce problème par une simple proportion entre deux triangles semblables. Tels paraissent avoir été les travaux mathématiques de Thalès.

Terminons cette monographie par la citation de quelques maximes qui, au rapport de Diogène de Laërte, étaient vulgairement attribuées à Thalès. Voici les principales, dans l'ordre où Diogène les mentionne : « La « sobriété de langage est l'indice d'un esprit

« sage. » — « Ce qu'il y a de plus ancien, c'est « Dieu; car il est inengendré; ce qu'il y a de plus « beau parmi les êtres, c'est le monde, car « il est l'œuvre de Dieu; ce qu'il y a de plus « grand, c'est l'espace, car il contient tout; « ce qu'il a de plus rapide, c'est la pensée, « car elle parcourt l'univers; de plus fort, « c'est la nécessité, car elle surmonte tout; « de plus sage, c'est le temps, car il découvre « tout. » — Il disait que la mort ne diffère en rien de la vie. Et comme on lui demandait pourquoi il ne se laissait pas mourir : « A quoi bon, dit-il, puisqu'il n'y a nulle différence? » — On lui demandait lequel des deux, du jour ou de la nuit, avait précédé l'autre : « La nuit, dit-il, précéda le premier jour. » — On lui demandait une autre fois si une mauvaise action pouvait se dérober à la vue des dieux : « Pas même une mauvaise pensée », répondit-il. — « Qu'y a-t-il de difficile, lui fut-il demandé? — C'est de se connaître soi-même. — Qu'y a-t-il de facile? — De recevoir des conseils. — Qu'est-ce que Dieu? — L'être qui n'a ni commencement ni fin. — Qu'y a-t-il de rare?

— De voir un tyran arriver à la vieillesse ? — De quelle façon est-il possible de supporter plus aisément les coups de la fortune ? — En voyant ses ennemis encore plus malheureux. —Quel est le moyen de vivre le plus conformément au bien et à la justice ? — C'est de nous abstenir de ce que nous blâmons en autrui. — Qu'est-ce qui constitue le bonheur ? — La santé du corps, la richesse, les lumières de l'esprit. » On cite encore de lui les préceptes suivants : « Il faut également songer aux amis absents et « aux amis présents. — Le bien consiste non « dans les agréments qu'on peut donner au « corps, mais dans la culture de l'esprit. — « Gardez-vous d'acquérir des richesses par « des moyens iniques. — Attendez de vos fils « les mêmes procédés que vous avez eus pour « vos parents. » Enfin, c'est à lui encore qu'appartient ce précepte : *connais-toi toi-même; γνῶθι σεαυτόν*, qui fut inscrit sur le fronton du temple de Delphes, et dont Socrate devait faire un jour la base de sa révolution philosophique. Tels sont les apophtegmes mentionnés par Diogène de Laërte comme générale-

ment attribués à Thalès. Assurément ces apophtegmes ne constituent pas un corps de doctrine ; mais on y voit poindre quelques lueurs de cet esprit moral qui, dans une autre philosophie que celle dont Thalès fut le fondateur, dans l'école pythagoricienne, devait jeter un si brillant éclat, et acquérir, en Ionie même, un certain développement sous quelques successeurs de Thalès, et notamment sous Héraclite et Archélaüs.

CHAPITRE III.

ANAXIMANDRE.

L'HISTOIRE nous a conservé bien peu de détails biographiques sur Anaximandre. Né à Milet, comme Thalès, il eut pour père Praxiade. Apollodore l'Athénien dit en ses chroniques [1] que, la seconde année de la cinquante-huitième olympiade, Anaximandre avait accompli sa soixante-quatrième année, et qu'il mourut peu de temps après. Or, la seconde année de la cinquante-huitième olympiade équivalant à l'année 547 avant notre ère, il s'ensuit qu'A-

[1] Diogène de Laërte, *Vie d'Anaximandre.*

naximandre était né en 911 avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire la seconde année de la quarante-deuxième olympiade. Le seul rôle politique qu'on lui attribue durant les soixante-quatre ans qu'il vécut, c'est d'avoir été chargé de conduire la colonie milésienne qui fonda la ville d'Apollonie sur les bords du Pont-Euxin.

Anaximandre, au rapport de Diogène de Laërte, avait écrit un exposé sommaire de ses travaux scientifiques, qui tomba plus tard en la possession de l'Athénien Apollodore. Nous n'avons plus cet exposé, et nous ne sachions même pas qu'il en subsiste aucun fragment. Mais si la connaissance directe des travaux d'Anaximandre nous manque absolument, les témoignages d'Aristote, de Simplicius, de Thémistius, de Sextus-Empiricus, de Diogène de Laërte, de Cicéron, de Plutarque, d'Eusèbe, peuvent au moins nous révéler les points fondamentaux de la doctrine de ce philosophe.

Le problème cosmogonique reçut d'Anaximandre une solution bien différente de celle que lui avait donnée Thalès. Anaximandre

ouvre la série des philosophes qui tentent d'expliquer la formation des choses, non par le développement d'un nombre limité d'éléments, tels que l'eau, la terre, l'air, le feu, pris soit isolément, soit collectivement, mais par les transformations que durent subir les diverses parties d'un tout constitué d'un nombre infini, ou tout au moins indéterminé, de principes élémentaires. Nous avons à cet égard des témoignages imposants tout à la fois par leur précision et par leur nombre.

Sextus de Mytilène, dans le chapitre de ses *hypotyposes* où il traite des principes matériels[1], entreprend un rapide exposé des opinions des *dogmatiques* sur ce point ; et dans l'énumération qu'il en donne, il mentionne Anaximandre comme ayant admis l'infini, ἄπειρον, à titre de principe élémentaire.

Diogène de Laërte, en sa *Vie d'Anaximandre*, dit que ce philosophe regardait l'infini comme premier principe des êtres, ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, sans déterminer particulière-

[1] L. III, C. 4.

ment aucun élément, ni l'air, ni l'eau, ni aucun autre.

Plutarque, en son *Exposé des Opinions des philosophes*[1], s'exprime en termes analogues : « Anaximandre de Milet dit que l'infini est le « principe des êtres ; que tout en est produit, « et que tout y retourne. Αναξίμανδρος ὁ Μιλήσιός « φησι τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γοῦν « τούτου πάντα γίνεσθαι, καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι.

Eusèbe, en sa *Préparation évangélique*[2], reproduit littéralement ce passage de Plutarque ; et en un autre endroit du même traité[3], il s'énonce ainsi sur ce même point : « Anaxi- « mandre, ami de Thalès, dit que l'infini con- « tient aussi la cause première de toutes cho- « ses, quant à la génération et à la destruc- « tion. Αναξίμανδρον, Θάλητος ἑταῖρον γενόμενον, τὸ « ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῶν τοῦ πάντός, « γενέσεως τε καὶ φθορᾶς.

Enfin Cicéron, en ses *Questions académi-*

[1] L. I, C. 3.
[2] L. XIV, C. 14.
[3] *Præp. evang.*, L. I, C. 8.

ques [1], dit en parlant d'Anaximandre : *Is infinitatem naturæ dixit esse à qua omnia gignerentur.*

L'ensemble de ces témoignages ne saurait laisser planer aucun doute sur le caractère de la donnée fondamentale de la cosmogonie d'Anaximandre. Pour ce philosophe, le principe des choses n'est ni l'eau, comme pour Thalès; ni la terre, comme pour Phérécyde; ni l'air, comme pour Anaximène et Diogène; ni le feu, comme pour Héraclite; ni l'eau et le feu, comme pour Archélaüs; mais bien l'*infini*, c'est-à-dire un ensemble d'éléments qu'il laisse indéterminés, quant à leur nombre et quant à leur nature.

Ce point de départ une fois admis, et nous le regardons comme à l'abri de toute contestation, recherchons comment, dans le système d'Anaximandre, cet infini, ἄπειρον, donnait lieu à l'existence de toutes choses.

Il ne s'agit pas ici de modifications successives, comme dans la doctrine de ceux qui, à l'exemple de Thalès, de Phérécyde, d'Anaxi-

[1] L. II,

mène et d'Héraclite, admettent un principe unique, lequel, par l'action d'une puissance qui lui est inhérente, s'est transformé en tout ce qui existe. Non, tel n'est pas le système d'Anaximandre. Ce qu'il appelle l'infini, ἄπειρον, n'est autre chose, au rapport d'Aristote [1], qu'une sorte de chaos primitif, en d'autres termes, un mélange (μίγμα) d'un nombre indéterminé de principes élémentaires. Eh bien! en vertu d'un mouvement nécessaire, il s'est opéré entre les principes élémentaires, dont l'ensemble ou plutôt la confusion constituait le chaos primitif, un dégagement qui a eu pour résultat la séparation mutuelle d'éléments de nature similaire. Plusieurs passages de Simplicius peuvent être invoqués pour établir incontestablement le point dont il s'agit. « Ce n'est point, dit Simplicius [2], par la trans-« formation d'un premier principe qu'Anaxi-« mandre explique la génération des choses, « mais bien par la séparation des contraires, « grâce au mouvement éternel. Οὗτος δὲ οὐκ

[1] *Métaph.*, L. XII, C. 2.
[2] *Phys.*, fol. 6, b.

« ἀλλοιωμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ'
« ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀιδίου κινήσεως. »
Et ailleurs [1] : « Théophraste estime qu'en ce
« point il y a conformité entre l'opinion d'A-
« naximandre et celle d'Anaxagore ; car ce
« philosophe dit qu'un dégagement s'étant
« opéré au sein de l'infini, les éléments de
« même nature se portèrent les uns vers les
« autres, et qu'ainsi, par l'agglomération de
« parcelles similaires, se constituèrent l'or, et
« la terre, et toutes les autres choses ; ce qui
« ne veut pas dire qu'elles arrivèrent à l'exi-
« stence, puisqu'elles existaient déjà dans
« leurs éléments. Καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος
« παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν·
« ἐκεῖνος γάρ φησιν ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρου τὰ συγγένη
« φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅτι ἐν τῷ πάντι χρύσος ἦν
« γενέσθαι χρύσον, ὅτι δὲ γῆ γῆν, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν
« ἄλλων εκάστον, ὡς οὐ γινομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων
« πρότερον [2].

Il résulte évidemment de ces différents textes qu'Anaximandre suppose au sein de l'infini,

[1] *Phys.*, fol. 6, b.
[2] A ces deux textes de Simplicius, on peut joindre encore

un mouvement nécessaire qui eut pour effet de dégager les uns d'avec les autres les éléments de nature différente et de déterminer l'agrégation des principes similaires. C'est ainsi que s'opéra l'arrangement et l'organisation des diverses parties de la nature matérielle. Les astres, le ciel, la terre, ce nombre infini de mondes qui peuplent l'immensité de l'espace, tout résulta de ce travail de dégagement déterminé au sein du chaos primitif par la vertu d'un mouvement dont l'origine et la fin se perdent également dans l'éternité. Eusèbe, qui en sa *Préparation évangélique*, avait recueilli la tradition de la doctrine d'Anaximandre, nous décrit ainsi les phases successives de ce développement cosmique. « Anaxi-
« mandre (dit-il), pose l'infini comme principe
« des choses et comme contenant en soi la
« cause de toute génération et de toute des-
« truction. C'est du sein de l'infini qu'il prétend
« que se dégagent les astres, les cieux et tous

ce passage de Saint-Augustin : *Non enim ex unâ re, sicut Thales, sed ex suis propriis principiis quasque res nasci putavit.* (*De Civit. D.* VIII, 2.)

« les mondes qui remplissent l'immensité. La
« génération et la destruction sont attribuées
« par lui à un mouvement circulaire et in-
« hérent à l'infinité des choses. Il dit que la
« terre est de forme cylindrique, et que sa pro-
« fondeur est le tiers de sa largeur. Il ajoute
« qu'un dégagement s'opéra, lors de la forma-
« tion de ce monde, entre les principes éternels
« du chaud et du froid, et qu'une sorte de
« sphère ignée se répandit autour de l'air qui
« enveloppe la terre, comme l'écorce autour de
« l'arbre. Qu'ensuite cette sphère s'étant rom-
« pue sur plusieurs points, et s'étant brisée en
« plusieurs fragments circulaires, il en résulta
« le soleil, la lune et les astres. Il dit encore que
« dans l'origine, l'homme naquit d'animaux
« d'une forme différente de la sienne. Ce qui
« avait fait naître en lui cette opinion, c'est
« qu'il avait remarqué que les autres animaux
« ne tardent pas à pourvoir eux-mêmes à leur
« subsistance, au lieu que l'homme a, pendant
« bien long-temps, besoin d'être nourri;
« qu'ainsi dans l'origine il n'avait pu vivre
« sous la forme qui est aujourd'hui la sienne.

« Telle est la doctrine d'Anaximandre [1]. »

Un passage de Plutarque [2] sur la formation des premiers animaux, peut venir compléter la description retracée par Eusèbe. Les pre-

[1] Θαλῆτα πρῶτον πάντων φασιν ἀρχὴν τῶν ὅλων ὑποστήσασθαι τὸ ὕδωρ. ἐξ αὐτου γὰρ εἶναι τὰ πάντα, και εις αὐτὸ χωρειν. μεθ' ὅν Ἀναξιμανδρον θάλητος ἑταῖρον γενόμενον, τὸ ἄπειρον φαναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῶν τοῦ παντός γενέσεως τε καὶ φρθορᾶς. ἐξ οὗ δή φησι τούς τε οὐράνους ἀποκεκρίσθαι καὶ καθ' ὅλου τούς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους. Ἀπεφηνατο δὲ τὴν φθοραν γίνεσθαι, καί πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν, ἐξ ἀπείρου αἰώνος ανακυκλουμένων ἁπάντων αὐτῶν· ὑπάρχειν δέ φησι τῷ μέν χήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχειν δε τοσοῦτον βαθος ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος. φησί δε τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμούτε και ψυχροῦ, κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι, καί τινα ἐκ τούτου φλόγος σφαιραν περιφυῆναι τῷ περί τὴν γῆν ἀερι, ὡς τῷ δένδρῳ φλοίον. ἧς τινος ἀπορραγείσης, καὶ εἰς τινας ἀποκλασθείσης κύκλους, ὑποστηναι τὸν ἥλιον, καὶ τὴν σελήνην, καὶ τοὺς ἀστερας· Ἔτι φησὶν ὅτι κατ' ἀρχάς ἐξ ἀλλοειδων ζώων ὁ ἀνθρώπος ἐγεννήθη· ἐκ τοῦ τὰ μὲν ἄλλα δἰ ἑαύτων τάχυ νέμεσθαι, μόνον δὲ τὸν ἄνθρωπον πολυχρονίου δεῖσθαι τιθηνησέως. διὸ καὶ κατ' ἀρχάς οὐκ ἂν ποτε τοιούτον ὄντα διαζωθηναι. Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Ἀναξίμανδρος. (Eusèbe, *Præp. evang.* L. I, C, 8.)

[2] Plut. *De placit.*, 5, 19.

miers animaux, dit Anaximandre, prirent
« naissance dans l'élément humide ; ils étaient
« recouverts d'une sorte d'écorce épineuse.
« Avec le temps, ils s'élevèrent vers une région
« plus sèche et leur écorce se brisa ; mais ils
« ne vécurent que peu de temps. Ἀναξίμανδρος
« ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῶα, φλοιοῖς περιεχόμενα
« ἀκανθώδεσι· προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ
« τὸ ξηρότερον καὶ περιρηγνυμένου τοῦ φλοίου ἐπ' ὀλίγον
« χρόνον μεταβίωναι. » Maintenant, parmi ces premiers animaux, l'homme avait-il sa place ; et s'il l'avait, était-ce sous sa forme actuelle ? Le passage d'Eusèbe, précédemment cité, résout la question négativement ; et ce passage trouve sa confirmation dans un texte d'Origène, où il est dit qu'Anaximandre jugeait que les hommes avaient existé d'abord sous la forme de poissons, et qu'ils n'avaient habité la terre que lorsqu'ils étaient devenus en état de se pourvoir à eux-mêmes. « Ἐν ιχθυσιν ἐγγενέσθαι
« πρῶτον ἀνθρώπους αποφαίνεται (Αναξιμανδρος). Καὶ
« τράφεντας ὡσπερει παιδια, και γινομένους ἱκανους αὑτοῖς
« βοηθεῖν, ἐκβληθῆναι τηνικαύτα, και γῆς λαβέσθαι[1] ».

[1] Orig., L. I.

Telles furent les tentatives d'Anaximandre pour expliquer l'origine et la formation des choses. Assurément son point de départ n'est pas celui de Thalès ; mais dans les développements de sa doctrine cosmogonique, se rencontrent quelques réminiscences du système de son devancier. Chez Anaximandre, comme chez Thalès, c'est dans le principe humide que prennent naissance les premiers animaux, ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῶα [1]. Une conséquence directe de cette doctrine, c'est que, parmi ces premiers animaux, l'homme n'était pas encore. Aussi, Anaximandre le considère-t-il, au moins sous sa forme actuelle, comme un produit ultérieur, distinguant ainsi dans l'organisation de la nature, des phases successives dont chacune amenait avec elle un nouveau progrès. Anticipant à une distance de plus de deux mille ans sur les conjectures de la science moderne, le philosophe de Milet avait aussi, dans ce mystérieux passé où se perd l'origine des choses, entrevu une succession d'époques

[1] Plut. *De placit.*, 5, 19.

qui, à travers une série de formations de plus en plus progressives, aboutissaient à celle de l'homme, le maître et le roi de cette terre. Quant aux raisons auxquelles Anaximandre attribuait cette ultériorité, comme elles sont relatées tout à la fois par Eusèbe et par Origène, il faut bien croire qu'elles ont été réellement apportées par Anaximandre. Toutefois, il est peut-être permis aussi de supposer que l'ami de Thalès, Θαλῆτος κοινήτης, comme dit Eusèbe, préparé par la doctrine de son maître à considérer la terre comme ayant été primitivement une masse fangeuse, un mélange d'éléments froids, humides et aqueux, n'a regardé l'apparition de l'homme, sous sa forme actuelle, comme possible qu'après que l'action solaire eut desséché cet immense marais, et que d'autres causes encore, réunies à celle-là, eurent fait de la terre un séjour où l'homme pût habiter, vivre et se nourrir.

De même que, dans la formation des choses, certaines époques ont précédé l'apparition de l'homme et la constitution de la masse terrestre telle qu'elle est aujourd'hui, de même aussi

d'autres époques cosmogoniques suivront, qui amèneront avec elles de nouveaux caractères, de nouvelles combinaisons, et probablement d'autres races d'êtres vivants, ou tout au moins de nouvelles transformations chez celles qui existent. Anaximandre conçoit, en effet, que l'action continue du mouvement éternel doive amener dans l'univers une série indéfinie de *modifications*, lesquelles toutefois n'altèrent pas la nature primitive du tout, mais varient seulement la combinaison des parties dont ce tout se compose, τά μεν μέρη μεταβάλλειν, τό δε πᾶν ἀμετάβλητόν εἶναι [1]. En vertu de cet éternel mouvement, il s'opère, au sein des éléments qui constituent l'infinité des choses, un incessant travail de génération et de destruction, d'où résultent sans cesse de nouvelles transformations de cet univers. C'est ce qu'établit le passage suivant de Simplicius [2] : « Ceux « qui, comme Anaximandre, ont supposé un « nombre infini de mondes, ont conjecturé

[1] Diog. Laert.

[2] *Phys.*, fol. 257, b.

« en même temps pour ces mondes une al-
« ternative éternelle de formation et de dis-
« solution. Οἱ μὲν γὰρ ἀπειρούς τῷ πλήθει τοὺς κόσ-
« μους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ Ἀναξίμανδρον, γινομένους
« αὔτους καὶ φθειρομένους ὑπέθηντο ἐπ᾽ἄπειρον. »

Une sorte de fatalité semble, dans le système d'Anaximandre, présider au mouvement éternel qui agite la masse infinie, et aux modifications successives, résultat de ce mouvement. Nous ne trouvons chez Anaximandre ni l'action de ce νοῦς moteur et ordonnateur, de ce Dieu distinct de la matière, et supérieur à elle, que devait un jour concevoir Anaxagore, ni même la présence de cette ame du monde, que Thalès avait envisagée comme diffuse dans toutes les parties de l'univers, et mêlée à l'ensemble des choses matérielles, τῷ ὅλῳ ψύχην μιγῆναι. Aussi, à la différence de la doctrine d'Anaxagore, qui est fondée sur le théisme; à la différence de la doctrine de Thalès, qui repose sur le panthéisme; la cosmogonie d'Anaximandre porte tous les caractères de l'athéisme, ou si l'on voulait y voir du panthéisme, il faudrait bien reconnaître qu'il ne

peut s'agir ici que d'un panthéisme tout matérialiste, et entièrement opposé à celui de Thalès, où se rencontrent des signes de spiritualisme; en d'autres termes, et pour nous servir ici d'une comparaison qui nous paraît propre à jeter quelque jour sur notre pensée, nous serions tentés de voir entre la doctrine de Thalès et celle d'Anaximandre, une différence assez analogue à celle qui existe entre le panthéisme de Spinoza et le naturalisme de Lamettrie. Anaximandre n'admet pas, comme Thalès, une ame répandue au sein du tout, τῷ ὅλῳ ψύχην μιγῆναι. Un passage d'Eusèbe, emprunté à Plutarque, en offre la preuve évidente. Plutarque et Eusèbe, entre autres reproches qu'ils adressent à Anaximandre, le blâment de n'avoir point admis un être dont la puissance puisse suppléer au défaut d'activité de la matière : « Car, disent ces deux écri-
« vains, Anaximandre supprime toute cause
« efficiente. En effet, l'infini n'est, après tout,
« que la matière : or, la matière ne peut rien
« produire, si l'on n'admet pas en même temps
« un être qui soit cause agissante. Ἁμαρτάνει

« οὐν τὴν μέν ὕλην ἀποφαινόμενος, το δε ποιοῦν αἴτιον
« ἀναιρων. Το γὰρ ἄπειρον οὐδέν ἄλλο ἡ ὕλη ἐστιν. Οὐ δυ-
« νάται δε ἡ ὕλη εἶναι ἐνεργεία, ἐὰν μὴ το ποιοῦν ὑποθηται[1].
Indépendamment du témoignage de Plutarque et d'Eusèbe, celui d'Aristote nous apprend également qu'en dehors de l'ἄπειρον, Anaximandre n'admet rien de divin. L'ἄπειρον possède le caractère de divinité implicitement à ceux d'immortalité et d'incorruptibilité : Καὶ τοῦτὸ εἶναι τὸ θεῖον. ἀθανατὸν γαρ καὶ ἀνόλεθρον, ὥσπερ φήσιν ὁ Ἀναξίμανδρος[2]. Essaierait-on de soutenir que par l'ἄπειρον Anaximandre entend tout à la fois la matière et l'esprit, le monde et l'ame du monde, et qu'il le fait ainsi équivaloir au ψύχην τῷ ὁλῷ μιγῆναι de Thalès? Mais d'abord aucun passage, soit de Diogène, soit d'Aristote, soit de Simplicius, soit de Cicéron, ne justifierait une semblable conjecture; et, d'autre part, cette même conjecture serait péremptoirement démentie par l'autorité de Plutarque et d'Eu-

[1] Eusèbe, *Præp. evang.*, L. XIV, C, 14, *De philosophorum sententiis; ex Plutarchi libro quem de philosophorum decretis ad res physicas pertinentibus conscripsit.*

[2] *Phys.* L. III, C, 4.

sèbe, qui tous deux accusent Anaximandre de n'avoir admis à côté de l'infini matériel aucun être doué de puissance active, et d'avoir ainsi supprimé la cause efficiente, ἁμαρτάνει, ἀναιρῶν τὸ ποιοῦν αἴτιον. La cosmogonie d'Anaximandre est donc bien évidemment matérialiste.

A l'exemple de Thalès, Anaximandre s'occupa d'astronomie. C'est ce qui est attesté par plusieurs témoignages, et entre autres par celui d'Eusèbe, qui dit en sa *Préparation évangélique* [1] : « Thalès de Milet fut le premier d'en-« tre les Grecs qui s'occupa de philosophie « naturelle, du cours et des éclipses de soleil, « des phases de la lune, ainsi que de l'équi-« noxe. Aussi devint-il très célèbre par toute « la Grèce. Thalès eut pour disciple Anaxi-« mandre, fils de Praxias, Milésien comme « son maître. Anaximandre fut le premier qui « construisit des gnomons, instruments pro-« pres à apprécier le cours du soleil, ainsi que « la succession des années, des saisons et des « équinoxes. Θαλῆς ὁ Μιλήσιος, φυσικὸς πρῶτος Ἑλλήνων

[1] L. X., C. 14.

« γεγώνως, περι τρόπων ἡλίου και ἐκλειψέως, καὶ φωτίσμων
« σελήνης, καὶ ἰσημηρίας διειλέχθη. Εγένετο δ'ὁ ἀνηρ
« ἐπισημότατος εν τοῖς Ελλησι. Θαλοῦ δε ἀκουστης
« Αναξίμανδρος, πραξιάδου μὲν παὶς, γενος δε καὶ αὐτος
« Μιλήσιος.Οὗτος πρῶτος γνώμονας κατεςκευασε πρὸς διαγ-
« νωσιν τρόπων τε ἡλίου, καὶ χρόνων, καὶ ωρῶν, καὶ
ἰσημερίας. » Le témoignage d'Eusèbe, en ce point, est confirmé par celui de Diogène de Laërte, qui, se fondant sur le récit de Favorinus, dit qu'Anaximandre inventa le style des cadrans solaires, et le mit sur ceux de Lacédémone; qu'il fit aussi des instruments pour marquer les solstices et les équinoxes; qu'il décrivit le premier le périmètre de la terre et de la mer, et construisit la sphère. « Εὗρε δε καὶ γνώμονα
« πρῶτος, καὶ ἐστῆσεν ἐπὶ τῶν σκιοθηρων ἐν Λακεδαίμονι,
« κατά φησι Φαβωρῖνος ἐν παντοδαπῇ ἱςορίᾳ, τροπάς τε καὶ
« ἰσημερίας σημαίνοντα. καὶ ὡροσκόπια κατεσκεύασε·
« καὶ γῆς καὶ θαλασσης περιμέτρον πρωτος ἔγραψεν· ἀλλὰ
« καὶ σφαῖραν κατεσκευασε. » Le soleil lui paraît une masse composée du feu le plus pur, καθαρότατον πῦρ [1], et qui égale en volume celle de la terre,

[1] Diog. L.

οὐκ ἐλάττωνα τῆς γῆς. Quant à la lune, Anaximandre la regarde comme n'étant pas lumineuse par elle-même, τήν τε σελήνην ψευδοφαῆ [1], et comme empruntant sa lumière du soleil, ἀπο ἡλίου φωτιζεσθαι. Enfin il envisage la terre comme un corps de figure régulière, cylindrique [2], suivant Eusèbe, ainsi qu'il résulte d'un passage de la *Préparation à l'Évangile*, cité plus haut; sphérique, au contraire, suivant Diogène de Laërte, σφαιροειδῆ. La terre paraît être à Anaximandre le point central de l'univers, μέσην τὴν γῆν κεῖσθαι, κέντρου ταξιν ἐπέχουσαν, οὖσαν σφαιροειδη [3], opinion parfaitement conforme au témoignage des sens, mais démentie par la raison, et qui servit de base à la plupart des systèmes astronomiques de l'antiquité, si on en excepte peut-être celui des Pythagoriciens. On attribue encore à Anaximandre la découverte de l'obliquité de l'écliptique, ainsi qu'il résulte de ces mots de Pline :

[1] Diog. L.

[2] On sait que telle fut aussi l'opinion de Xénophane. Peut-être, au reste, Eusèbe a-t-il pris ici l'opinion de Xénophane ponr celle d'Anaximandre.

[3] Diog. L.

« *Obliquitatem zodiaci intellexisse, hoc est rerum* « *fontem aperuisse, Anaximandrus Milesius tra-* « *ditur primus, olympiade quinquagesimâ octa-* « *vâ.* » Toutefois, la forme un peu dubitative dont l'historien latin revêt sa pensée semble indiquer moins une certitude qu'une simple probabilité en ce qui concerne la réalité de cette découverte astronomique d'Anaximandre. Enfin on attribue à Anaximandre les premières cartes géographiques. Mais, ainsi que l'a fait observer Bailly [1], il s'agirait de savoir si c'est réellement une invention qui appartient à Anaximandre, ou s'il eut connaissance des cartes égyptiennes, bien antérieures à lui, puisqu'elles furent dressées sous Sésostris [2], c'est-à-dire, suivant les calculs de Fréret [3],

[1] Hist. de l'Astron. anc.

[2] Ce fait, dit Bailly, nous est fourni par Apollonius de Rhodes, en son poème des *Argonautes* (ch. IV, v. 272) où il dit que la diversité des chemins, les limites de la terre et de la mer avaient été marquées sur des colonnes de la ville d'Œa, en Colchide, par un conquérant égyptien. Or, ce conquérant égyptien, c'est évidemment Sésostris, qui, dans sa grande expédition, avait en effet soumis la Colchide.

[3] Défens. de la chronol., p. 242-243.

vers l'an 1570 avant notre ère. Quant à ce que Pline[1] raconte du tremblement de terre prédit par Anaximandre, et qui renversa Lacédémone, nous croyons, avec Bailly, que cette prédiction doit être mise au rang des fables populaires; car, ainsi que le dit le savant astronome, indépendamment de ce qu'une pareille prédiction est difficile, si elle n'est pas impossible, ce désastre arriva la quatrième année de la soixante-dix-septième olympiade, c'est-à-dire à une époque où Anaximandre n'aurait pas eu moins de cent quarante-un ans.

[1] L. 2.

CHAPITRE IV.

PHÉRÉCYDE.

Ainsi qu'Anaximandre, Phérécyde fut contemporain de Thalès, et mourut même avant lui, s'il faut ajouter foi au récit de Diogène de Laërte, qui fait mention d'une lettre que Phérécyde aurait écrite à Thalès, quelques jours avant sa mort. La date de cette mort est rapportée par Tennemann, en ses *Tables Chronologiques*, à la seconde année de la cinquante-neuvième olympiade, c'est-à-dire à l'an 543 avant notre ère. Les récits varient sur le genre de mort de Phérécyde. Toujours est-il que sa vie ne fut pas de longue durée ;

car, selon Tennemann, dont l'opinion en ce point ne manque pas de vraisemblance, Phérécyde serait né vers la quarante-cinquième olympiade, c'est-à-dire vers 680 avant l'ère chrétienne. Il n'aurait donc vécu qu'environ cinquante-sept ans. On ne s'accorde guère sur le lieu de sa naissance. Quelques-uns ont voulu le faire originaire de Syrie, trompés sans doute par l'épithète de Σύριος que lui donnent les historiens et les biographes. Une lecture attentive de la vie de Phérécyde, dans Diogène de Laërte, ne doit laisser aucun doute à cet égard; car si, au début de la biographie de Phérécyde, Diogène emploie l'épithète équivoque de Σύριος, il dit, en un autre endroit de cette biographie, qu'on a conservé dans l'île de Syra, ἐν Σύρᾳ τῇ νήσῳ, une horloge solaire établie par Phérécyde. Il est donc évident que l'épithète de Σύριος ne saurait être prise dans le sens de Syrien ou originaire de Syrie, mais bien dans le sens de natif de Syra, l'une des Cyclades.

Une sorte de merveilleux semble planer sur la vie de Phérécyde. On pourrait voir dans

la vie de Diogène de Laërte les récits de Théopompe sur les prophéties attribuées à notre philosophe : Un jour que, du rivage où il se promenait, il aperçut un navire voguant à pleines voiles, il prédit qu'il allait être submergé, et il en fut ainsi. Une autre fois, après avoir bu de l'eau d'un puits, il annonça que dans trois jours il y aurait un tremblement de terre, et le phénomène eut lieu. Une autre fois encore, étant venu d'Olympie à Messène, il conseilla à son hôte, Périlaüs, d'émigrer avec sa famille. Périlaüs n'en fit rien, et, peu après, Messène tomba aux mains des ennemis.

Ces récits merveilleux, et d'autres analogues, tiennent une grande place dans la biographie de Phérécyde par Diogène de Laërte. Mais, en revanche, en tout ce qui touche aux travaux scientifiques de ce philosophe, les documents sont, dans Diogène et ailleurs, très rares et très incomplets. Quelques mots de Diogène de Laërte nous induisent à croire que Phérécyde se livra, comme Thalès, aux études astronomiques; car Diogène dit que de son temps on voyait encore dans l'île de Syra

une horloge solaire, ἡλιοτρόπιον, attribuée à Phérécyde. Ses travaux paraissent s'être étendus encore à d'autres points. Théopompe, dans Diogène de Laërte, rapporte que Phérécyde fut le premier qui composa un traité écrit, γράψαι sur la nature et sur les Dieux; et Diogène ajoute que, de son temps, on conservait encore le livre qu'avait écrit Phérécyde de Syra, sur l'Origine des choses, livre qui commençait ainsi : « Dans l'origine, et de toute « éternité, étaient Jupiter, le Temps et la « Terre : Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος εἰς ἀεὶ, και χθὼν ἦν. » Enfin, Cicéron, en ses *Tusculanes*, cite Phérécyde comme le premier philosophe qui ait avancé et soutenu le dogme de l'immortalité des ames : *Pherecydes Syrius primùm dixit animas hominum esse sempiternas;* et Cicéron ajoute que Pythagore, son disciple, vint ensuite étayer cette opinion et l'appuyer de raisonnements : *Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maximè confirmavit* [1]. On rencontre donc, dans les travaux attribués à Phérécyde par Théopompe, par Diogène et par

[1] *Tusc.*, 1, 16.

Cicéron, une double tendance, l'une vers la philosophie naturelle, l'autre vers la philosophie morale, et, dans ce dernier ordre, nous trouvons agitée la question de l'immortalité de l'ame humaine. Ainsi, sur cet important problème, la philosophie ionienne paraît avoir devancé et préparé la solution pythagoricienne. C'est un point qui peut-être n'a pas été suffisamment remarqué ni mis en lumière dans l'histoire des doctrines philosophiques; et si, comme nous le croyons, l'initiative en une solution si grave appartient réellement à la philosophie ionienne, c'est un mérite qu'il faut lui reconnaître et un titre qu'il faut lui restituer. Sans doute, l'immortalité des ames est un dogme consacré par le pythagorisme; mais, d'après le témoignage de Cicéron, Pythagore paraît l'avoir reçu de Phérécyde, son maître, et n'avoir fait que le développer, *confirmavit*, tandis que Phérécyde fut le premier, *primùm dixit*, qui introduisit ce dogme dans la philosophie.

Quant au fragment de Phérécyde mentionné plus haut, et cité par Diogène de Laërte,

comme constituant le début de son livre, il nous paraît de nature, malgré son exiguïté, à indiquer le véritable caractère de la doctrine cosmogonique de ce philosophe. De toute éternité, le temps, χρόνος εἰς ἀεί, puis, au sein de cette éternité, deux principes, l'un divin, Ζεύς, l'autre matériel et terrestre, Χθών : telle est la donnée fondamentale de la cosmogonie de Phérécyde. Or, autant qu'il est permis de baser un jugement sur un fragment aussi peu considérable, la doctrine de Phérécyde sur l'origine des choses dut préparer celle d'Anaxagore, comme l'opinion de ce même Ionien, sur la nature immortelle de l'ame avait dû amener sur ce même point la doctrine de Pythagore. En effet, sauf les développements, qui nous manquent complètement dans le système du philosophe de Syra, les données fondamentales offrent entre elles, de part et d'autre, c'est-à-dire dans la doctrine de Phérécyde et dans celle d'Anaxagore [1], une assez remarquable analogie. Le principe divin, Ζεύς,

[1] Voir, plus loin, l'art. *Anaxagore*.

chez Phérécyde, paraît se trouver vis-à-vis l'élément matériel, χθών, dans un rapport à peu près semblable à celui que devait concevoir Anaxagore entre l'esprit, νοῦς, et le chaos matériel, πάντα ὁμοῦ. Ajoutons que, chez Phérécyde comme plus tard chez Anaxagore, le principe divin et le principe matériel coëxistent entre eux de toute éternité. Sans donc vouloir forcer les analogies, il nous paraît que, eu égard aux données essentielles et fondamentales, le système cosmogonique de Phérécyde a pu préparer celui d'Anaxagore, comme sur certains points de philosophie morale, la doctrine du sage de Syra avait pu préparer celle du philosophe de Samos et de Crotone; et, nous le répétons, sur chacun de ces deux points, une exacte et équitable appréciation exige qu'on restitue à Phérécyde les titres de priorité qui légitimement lui appartiennent.

La cosmogonie de Phérécyde qui, ainsi qu'il vient d'être montré, offre, quant au fond, une remarquable analogie avec celle d'Anaxagore, l'un de ses successeurs, diffère, en plusieurs points essentiels, de celle de Thalès, et non

moins de celle d'Anaximandre, ses contemporains. Le fond de la cosmogonie de Thalès, et d'Anaximandre, c'est le panthéisme; chez Phérécyde, c'est le théisme. Nous ne voulons pas dire assurément que le théisme de Phérécyde aille jusqu'à faire du monde matériel une création de Dieu, reconnu ainsi comme seul principe, premier et éternel. Non; au christianisme seul il devait être donné d'établir et d'accréditer une telle doctrine. Le théisme de Phérécyde ne repose point, comme le théisme chrétien, sur l'unité de principe, mais bien sur la dualité. Chez lui, deux principes sont en présence, l'un divin, ζεύς, l'autre matériel, χθών, et tous deux coéternels, εἰς ἀεὶ [1], de telle sorte que l'action du premier sur le second, ne saurait jamais être acte de création, mais uniquement acte d'organisation et de conservation. Or, si la coéternité des deux principes différencie le théisme de Phérécyde d'avec le théisme chrétien, la distinction de ces deux mêmes prin-

[1] Diog. de Laërte.

cipes ne différencie pas moins essentiellement sa doctrine d'avec celle de Thalès et d'Anaximandre, attendu que la cosmogonie de ces deux philosophes porte évidemment, bien qu'à un point de vue différent pour chacun d'eux, tous les caractères du panthéisme. Une première différence entre la cosmogonie de Phérécyde d'une part, et celle de Thalès et d'Anaximandre d'autre part, se trouve donc le caractère théistique de la doctrine du philosophe de Syra. Une seconde, non moins essentielle, se rencontre dans la nature du principe matériel adopté par ces diverses cosmogonies. En effet, d'une part, Anaximandre admet un nombre indéfini d'éléments primordiaux, ἄπειρον, et Phérécyde n'en admet qu'un seul. D'autre part, Thalès et Phérécyde s'accordent, il est vrai, à n'admettre qu'un seul principe élémentaire, mais ce principe n'est nullement le même pour tous deux, attendu que, pour Thalès, c'est l'eau, ὕδωρ, et que pour Phérécyde, c'est la terre, χθών, ainsi qu'il résulte du fragment de Phérécyde, cité plus haut, et aussi d'un passage

de Sextus-Empiricus, qui dit en ses hypotyposes pyrrhoniennes [1] « que pour Phérécyde « de Syra la terre est l'élément primordial. » Tout ce qu'il y a de véritablement commun entre Phérécyde et ses deux contemporains, Thalès et Anaximandre, c'est le caractère des travaux et la nature des investigations. Tous trois se préoccupèrent vivement du problème de l'origine des choses; tous trois aussi dirigèrent spécialement leurs recherches sur les questions astronomiques; et cette même nature d'investigations, nous la retrouverons ultérieurement chez tous leurs successeurs; car elle constitue le caractère spécial de la secte ionienne, au sein de laquelle on rencontre l'uniformité des travaux au milieu de la variété des solutions.

Phérécyde, ainsi qu'il résulte du passage de Cicéron cité plus haut, et aussi d'un passage d'Eusèbe : Πυθαγωρας Φερεκύδου γνωριμος [2], eut pour disciple le fondateur de l'école Italique. Au rapport d'Alexandre, dans Diogène de Laërte,

[1] L. III, C. 4.

[2] *Præpar. evang.* L. X, C. 4.

il avait été élève de Pittacus, l'un des sept sages. Suidas conjecture qu'il avait puisé dans les livres sacrés des Phéniciens une partie des connaissances qu'il transmit aux Grecs, et l'historien Josèphe [1] croit qu'il s'était fait initier aux mystères de l'Egypte.

[1] L. XIV, C. 13.

CHAPITRE V.

ANAXIMÈNE.

Il ne faut pas confondre le philosophe Anaximène avec deux autres écrivains du même nom, l'un orateur, l'autre historien. Ceux-ci furent l'un et l'autre de Lampsaque. Anaximène le philosophe naquit à Milet, patrie de Thalès et d'Anaximandre. Il eut pour père Eurystrate. Ses maîtres furent Anaximandre, et, au dire de quelques-uns, Parménide[1]. Suivant Apollodore, dans Diogène de Laërte, Anaximène naquit dans le cours de la soixante-troisième olympiade, et mourut l'année de la prise de Sardes par Cyrus. Mais il y a évidemment ici une grave erreur de calcul; car, d'une

[1] Diog. de Laërte.

part, la première année de la soixante-troisième olympiade correspond à l'année 528, et d'autre part, l'époque de la prise de Sardes correspond à l'année 538 avant notre ère; de telle sorte que l'époque de la mort de notre philosophe serait antérieure à celle de sa naissance. Nous aimons mieux adopter en ce point l'opinion de Ménage, qui fait naître Anaximène en 554, c'est-à-dire la quatrième année de la cinquante-sixième olympiade, et celle de Tennemann, qui place la mort de ce philosophe en la première année de la soixante-dixième olympiade, c'est-à-dire l'an 500 avant J.-C.; de telle sorte que dans ce calcul, l'existence d'Anaximène aurait été d'environ cinquante-quatre ans [1].

[1] Diogène de Laërte cite deux lettres écrites par Anaximène à Pythagore. Si ces lettres étaient authentiques, il s'ensuivrait qu'Anaximène fut le contemporain du chef de l'école de Crotone. Mais l'authenticité de ces deux lettres a été contestée par le savant critique Fabricius. Au reste, que ces lettres soient authentiques ou apocryphes, il n'en est pas moins certain que l'opinion d'Apollodore, telle qu'elle est rapportée dans Diogène de Laërte sur l'époque de la naissance et de la mort d'Anaximène, est erronée.

Bien que disciple d'Anaximandre, Anaximène ne fut pas plus fidèle à la doctrine cosmogonique de son maître que ce dernier ne l'avait été à celle de Thalès. Anaximandre, renonçant à l'hypothèse neptunienne de Thalès, avait posé, comme principe des choses, l'infini, ἄπειρον, sujet au changement quant à ses formes, restant perpétuellement le même quant au fond ; en d'autres termes, un nombre indéterminé d'éléments tous éternels et constamment identiques à eux-mêmes, mais pouvant donner lieu, par leurs diverses combinaisons, à une série indéfinie de modifications. Anaximène, abandonnant à son tour cette doctrine qu'Anaxagore devait réhabiliter plus tard, se rapproche du système de Phérécyde et de celui de Thalès, en reconnaissant un principe unique. Seulement, ce n'est plus la terre ni l'eau, mais un élément plus subtil, l'air, qu'Anaximène considère comme principe générateur. Nous avons en ce point un nombre imposant de témoignages que nous allons produire successivement.

En premier lieu, Aristote, au premier livre

de sa Métaphysique [1], en mentionnant les divers principes admis par les divers philosophes, cite Anaximène et Diogène comme ayant l'un et l'autre adopté l'air à titre d'élément premier et de principe des corps simples : Αναξιμενης δὲ ἀερα καὶ Διογενης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων.

Sextus-Empiricus, en ses hypotyposes pyrrhoniennes [2], dans le chapitre intitulé : *des Principes matériels*, dit qu'Anaximène regardait l'air comme le principe de toutes choses, τῶν ὅλων ἀρχὴν ἀέρα.

Le même historien, dans son Traité *contre les Dogmatiques* [3], πρὸς τοὺς μαθηματίκους, mentionne Anaximène au nombre de ceux qui ont adopté un principe unique ; et bientôt il détermine plus précisément sa pensée, en ajoutant que, pour Anaximène, ce principe est l'air. « Un principe unique à tout ce qui existe est « admis par Hippasus, par Anaximène et par « Thalès. Ce principe, source de tout ce qui

[1] C. 3.

[2] L. III, C. 3.

[3] L. IX, *advers. Physic.*

« est, Hippasus, et avec lui, ainsi que le veu-
« lent quelques-uns, Héraclite d'Éphèse, dit
« que c'est le feu, Anaximène l'air, Thalès
« l'eau, Xénophane, au dire de certains his-
« toriens, la terre; car il prétend que tout
« en vient, et que tout y retourne [1]. »

[1] Le passage de Sextus d'où est extraite cette citation est extrêmement curieux, en ce qu'il expose et résume en quelques lignes les systèmes des philosophes anciens sur les principes des êtres. Le voici en son entier:

« Parmi ceux qui ont cherché à expliquer la constitution
« de l'univers, les uns ont tout dérivé d'un principe unique,
« les autres de plusieurs principes. Et parmi ceux qui ont
« tout dérivé d'un seul principe, les uns lui ont refusé toute
« qualité, les autres lui ont reconnu quelque qualité. Et
« parmi ceux qui lui ont reconnu quelque qualité, les uns
« ont dit que ce principe était l'air, d'autres l'eau, d'autres
« encore le feu. Et parmi ceux qui ont admis une pluralité
« de principes, les uns en ont reconnu deux, d'autres qua-
« tre, d'autres cinq, d'autres six. Et parmi ceux qui ont
« adopté une infinité de principes, les uns ont posé des
« principes semblables aux choses produites, les autres des
« principes dissemblables. Il est un système qui fait dériver
« l'universalité des choses d'un principe unique, privé de
« toute qualité : c'est le système des Stoïciens. Car, dans leur
« opinion, le principe de toutes choses c'est la matière,
« privée de toute qualité, et pouvant se prêter à tous les

Cicéron [1] s'énonce dans un sens tout-à-fait analogue sur ce même point : « *Anaximenes*

« changements. Ses modifications donnent lieu aux quatre « éléments qui sont le feu, l'air, l'eau, la terre. Ceux qui re- « connaissent un principe unique, mais doué de quelque « qualité sont Hippasus, Anaximène et Thalès. Hippasus, « et, avec lui, ainsi que le veulent certains historiens, Hé- « raclite d'Ephèse, dit que ce principe unique est le feu ; « Anaximène dit que c'est l'air ; Thalès, l'eau ; Xénophane, « au dire de quelques-uns, la terre ; car il dit que tout en « vient et que tout y retourne. Parmi ceux qui admettent « pluralité et nombre déterminé de principes, il en est qui « en reconnaissent deux, la terre et l'eau, comme le poète « Homère, et aussi Xénophane de Colophon, qui a dit que « *tous tant que nous sommes, nous venons de la terre* « *et de l'eau*. Euripide aussi reconnaît deux principes ; mais « chez lui ces deux principes sont la terre et l'air. Empé- « docle en reconnaît quatre : Jupiter, Junon, Pluton, Nestis. « Ocellus de Lucanie et Aristote en reconnaissent cinq. Car « simultanément aux quatre éléments ils ont admis un cin- « quième corps doué d'un mouvement circulaire. Empédocle « a admis six principes des choses, à savoir : quatre princi- « pes matériels, la terre, l'eau, l'air, le feu, et deux prin- « cipes actifs ou efficients, l'amour et la discorde. Quant à « ceux qui ont admis un nombre infini de principes, ce sont « Anaxagore, Démocrite et Epicure. » (*Sextus-Empiricus, adv. Mathem.*, L. 9, *adv. Physic.*)

[1] *De natur. Deor.*, 1, 10.

« *aëra Deum statuit, esseque immensum et infi-*
« *nitum, et semper in motu.* »

Enfin, Diogène de Laërte, en sa *Biographie d'Anaximène*, rend encore un témoignage semblable : Οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε, καὶ τὸ ἄπειρον.

Sur ce dernier témoignage, pourtant, une observation est à faire : Au dire de Diogène, il semblerait qu'Anaximène aurait admis comme principe tout à-la-fois l'*air* et l'*infini*, ἀέρα καὶ τὸ ἄπειρον. S'il en était ainsi, le système d'Anaximène se rapprocherait par l'une de ses faces de celui d'Anaximandre; mais tout concourt à nous faire juger que le texte de Diogène a été corrompu en cet endroit, et qu'au lieu de καὶ τὸ ἄπειρον, c'est καὶ αὐτὸν ἄπειρον qu'il faut lire [1]. En effet, l'altération graphique de αὐτὸν en τὸν d'abord, et puis en τὸ, est une de celles qui se rencontrent si fréquemment dans les anciens manuscrits, et, de ce côté, rien de formel ne contredit

[1] Sauf meilleur avis, cette correction du texte de Diogène de Laërte nous paraît suffisamment motivée, et nous proposons cette nouvelle leçon non-seulement comme préférable, mais comme la seule qui nous paraisse pouvoir être adoptée.

notre conjecture. D'autre part, cette locution : Οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε, καὶ αὐτον ἄπειρον· est grammaticalement irréprochable, et peut sans difficulté être admise comme le texte véritable de Diogène de Laërte. Enfin, si l'on sort des considérations purement grammaticales et philologiques pour s'élever à des raisons d'un ordre supérieur, n'est-il pas vrai que la phrase de Diogène, telle que la donnent les éditions, οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε, καὶ τὸ ἄπειρον, implique en elle-même contradiction ? Un philosophe peut, sans absurdité, adopter pour principe des choses, soit un élément unique, comme Thalès, Phérécyde, Héraclite, soit l'infini, comme Anaximandre et Anaxagore ; mais il ne peut adopter l'un et l'autre à la fois, et cela par cette raison péremptoire que le premier terme serait contenu dans le second. Anaximène n'a donc pu dire que le principe des choses était l'air et l'infini. Tous les témoignages s'accordent d'ailleurs à établir de la manière la plus formelle qu'il a reconnu l'air comme principe unique. Nous avons cité plus haut des textes d'Aristote et de Sextus-Empi-

ricus; nous pouvons y joindre des textes de Cicéron, de Plutarque et de Galien. Anaximène, dit Plutarque, reconnut l'air comme infini, Ἀναξιμένης ἀέρα ἄπειρον ἀπεφήνατο, et il n'ajoute absolument rien qui puisse faire croire qu'Anaximène vît en cela deux principes distincts l'un de l'autre. Galien énonce la même pensée à peu près dans les mêmes termes, et tout-à-fait dans les mêmes limites : Ἀναξιμένης δὲ καὶ Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης, ἀέρα. Enfin Cicéron, dans un passage de son traité *de Naturâ Deorum*[1], dit qu'Anaximène adoptait l'air comme principe divin ; mais il n'ajoute nullement qu'il lui associât au même titre l'infini ; seulement (et ce sens est tout-à-fait conforme à celui que confère au passage de Diogène de Laërte la leçon que nous avons proposée plus haut) il dit, comme Plutarque, qu'Anaximène reconnaissait comme attributs à l'élément qu'il posait comme principe, l'immensité, l'infinité et l'éternité du mouvement : « *Anaximenes aëra Deum statuit, esseque immen-*

[1] I, 10.

« *sum et infinitum, semper in motu.* » De ces diverses considérations réunies, il nous paraît résulter avec évidence qu'Anaximène n'adoptait pas deux principes, mais un seul, et qu'à ce titre il doit être rangé dans une même catégorie avec Thalès, Phérécyde, Héraclite, sauf cette différence, toutefois, que le principe unique était l'eau pour Thalès, la terre pour Phérécyde, le feu pour Héraclite, tandis que pour Anaximène, comme ultérieurement pour Diogène d'Apollonie, ce principe unique, c'est l'air.

Les philosophes qui, comme Phérécyde et Xénophane, adoptèrent pour principe des choses la terre, en donnèrent pour raison que tout en vient et que tout y retourne; ἐκ δὴ πάντα γαίης, καὶ εἰς γῆν πάντα λύεσθαι [1]. Les philosophes qui, comme Thalès, adoptèrent l'eau pour principe des choses, en apportèrent pour raison que l'humide est l'aliment de tous les êtres, et, comme le dit Aristote [2] que « les

[1] Vers attribué à Xénophane.

[2] *Métaph.* 1, 3.

« germes de toutes choses sont naturellement « humides. » Eh bien ! c'est aussi sur une analogie de même genre qu'Anaximène paraît avoir fondé sa doctrine cosmogonique. L'air remplit un rôle très important dans tous les phénomènes de la nature animée. Il est pour les végétaux la condition de leur conservation et de leur croissance ; il est pour l'homme un principe de vie. De-là à conclure que l'air est aussi pour l'univers un principe vital, une sorte d'ame répandue dans toutes ses parties, il n'y avait qu'un pas, et telle est l'analogie qui semble avoir guidé Anaximène. Le témoignage de Plutarque et d'Eusèbe en fait foi : οἷον ἡ ψύχη (φήσιν) ἡ ἡμετέρη οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει [1]. L'air est donc pour Anaximène ce que l'eau est pour Thalès, ce que la terre est pour Phérécyde : tout en vient et tout y retourne ; ἄρχην τῶν ὀντῶν ἀέρα ἀπεφήνατο· ἐκ γὰρ τούτου τὰ πάντα γίνεσθαι, καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλυέσθαι [2].

Ceux d'entre les Ioniens qui, tels qu'Anaxi-

[1] *Plutarch. ap., Euseb., Præparat. evang.*, 1, 8.
[2] *Id., ibid.*

mandre et Anaxagore, admirent un nombre indéterminé de principes, ou, si l'on veut, l'infini, ἄπειρον, expliquèrent la formation et l'ordre des choses par le mouvement, par le dégagement des éléments les uns d'avec les autres au sein du chaos primitif, enfin par l'agrégation mutuelle des éléments de même nature qui, soit en vertu des lois nécessaires du mouvement, comme chez Anaximandre, soit, comme le veut Anaxagore, en vertu de l'action d'une intelligence motrice et ordonnatrice, se portèrent les uns vers les autres; mais il n'en put être ainsi des philosophes qui, tels que Thalès, Phérécyde, Héraclite, Diogène, Anaximène, adoptèrent un principe unique. Ici, où pouvait être le dégagement, et entre quels éléments pouvait s'opérer l'agrégation? Ces derniers philosophes durent donc recourir à une autre explication, et ils la trouvèrent dans le double phénomène de la condensation et de la dilatation, lequel présuppose nécessairement le mouvement, attendu qu'une substance, quelle qu'elle fût, ne pourrait ni se condenser ni se dilater, si un mouvement, soit

inhérent à sa nature propre, soit produit par quelque cause extérieure, ne venait rapprocher ou écarter les unes des autres ses molécules. Eh bien donc, en vertu de ce mouvement, la condensation et la dilatation venant à s'opérer, il en résultait une première modification, ἀλλοίωσις, comme dit Aristote, puis une série de modifications dans l'élément primordial. Ainsi, chez Thalès, la condensation de l'eau produisait la terre; sa raréfaction produisait l'air, puis le feu. Chez Phérécyde, la raréfaction de la terre produisait, en une série de degrés ascendants, l'eau, l'air, le feu. De même encore, chez Anaximène, toutes choses se forment, par condensation ou dilatation, d'un élément primordial, qui, ici, n'est plus l'eau ni la terre, mais l'air. La raréfaction de l'air produit le feu; sa condensation produit l'eau; un degré supérieur de condensation produit la terre. Le feu, l'eau et la terre donnent, à leur tour, naissance à tout le reste. Ainsi, originairement, tout est air; les choses n'ont pas entre elles une différence de nature, mais tout simplement une différence de degré,

suivant qu'elles résultent d'une densité plus ou moins considérable opérée dans l'élément primordial. Cet élément primordial est infini; les choses qui résultent de sa condensation ou de sa dilatation sont finies : « *Anaximenes* « *infinitum aëra dixit esse, à quo omnia gignerentur; sed ea, quæ ex eo orirentur, definita;* « *gigni autem terram, aquam, ignem, tùm ex* « *his omnia*[1]. »

Maintenant ces modifications opérées dans l'élément primordial par une série de condensations et de dilatations, Anaximène les considérait-il comme déterminées par les lois fatales du mouvement, ou comme le résultat d'un dessein intelligent et d'une volonté providentielle ? Aristote dit positivement[2] qu'Anaxagore fut le premier d'entre les Ioniens qui vint dire qu'il y avait dans la nature, comme dans les animaux, une intelligence qui est la cause de l'arrangement et de l'ordre de l'univers, et que par-là lui seul parut avoir

[1] Cicer. *Quæst. acad.*, 11, 37.
[2] *Métaph.*, 1, 3.

conservé sa raison au milieu des folies de ses devanciers. Or, au nombre de ces devanciers se trouve Anaximène, dont la doctrine est ainsi convaincue de matérialisme et d'athéisme. Toutefois, on ne peut s'empêcher de reconnaître dans cette même doctrine un puissant effort tenté pour dégager le premier principe du milieu des liens matériels que lui avaient imposés les systèmes de Thalès et de Phérécyde. L'air est un élément moins grossier et plus subtil que l'eau et que la terre ; il y a en sa nature quelque chose de supérieur et de plus céleste. C'est un progrès assurément sur les cosmogonies de Thalès et de Phérécyde, et à ce progrès un autre doit succéder bientôt avec Héraclite, qui posera comme élément primordial et fondamental un principe plus subtil encore que l'air, c'est-à-dire, le feu ; jusqu'à ce que, de tentative en tentative, et de principes de moins en moins grossiers, la philosophie aboutisse, avec Anaxagore, à concevoir un être immatériel, moteur et organisateur de la matière, le νοῦς. Ainsi, la cosmogonie d'Anaximène offre pour caractère une tendance

non équivoque à matérialiser de moins en moins le principe des choses. Toutefois, un abîme la sépare encore de celle d'Anaxagore. Ce dernier reconnaît deux principes coéternels, la matière et l'esprit, l'ὕλη et le νοῦς; chez Anaximène au contraire, nous ne rencontrons que le premier de ces deux principes, et, pour adopter ici le langage du péripatétisme et de la scholastique, si nous trouvons en son système la *cause matérielle*, nous n'y trouvons pas également la *cause efficiente* [1]. Cette absence de la *cause efficiente* donne occasion à Plutarque de jeter un blâme sur la cosmogonie d'Anaximène: « Ce philosophe, dit Plutarque, est « dans l'erreur lorsqu'il prétend poser un seul « principe, l'air, comme cause de tout ce qui « existe. Il est impossible que la matière soit « à elle seule le principe des êtres; il faut « encore et à côté d'elle une cause efficiente. « Ainsi, par exemple, un lingot d'argent ne « suffit pas à lui seul pour faire une coupe; il

[1] *Causa materialis, causa efficiens* dans le langage de la scholastique, équivalent à ce qu'Aristote appelle d'une part τὸ ὑποκείμενον, d'autre part ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

« faut encore quelqu'un qui la fasse, c'est-à-dire ici, l'orfèvre. De même de l'airain, du « bois, et de toute autre substance matérielle.

« Ἁμάρτανει δὲ καὶ οὗτος (Ἀναξιμένης)· ἐξ ἁπλοῦ γὰρ καὶ « μονοειδοῦς ἀέρος καὶ πνεύματος δοκεῖ συνίσταναι τὰ ζῶα. « Ἀδύνατον δὲ ἀρχὴν μίαν τὴν ὕλην τῶν ὄντων ὑποστῆναι, « ἀλλὰ καὶ τὸ ποιοῦν αἴτιον χρὴ τιθέναι. Οἷον οὐκ ἄργυ-« ρος ἀρκεῖ πρὸς τὸ ἔκπωμα γίνεσθαι, ἐὰν μὴ τὸ ποιοῦν ᾖ, « τοῦτ' ἔστιν ὁ ἀργυροκόπος· Ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ χαλκοῦ, « καὶ ξύλων, καὶ τῆς ἄλλης ὕλης [1]. »

A l'exemple de Thalès, de Phérécyde et d'Anaximandre, Anaximène fut physicien et astronome. De ses systèmes physiques, l'histoire de la philosophie ne nous a conservé que son explication du double phénomène du froid et du chaud, qu'il attribuait l'un à la condensation, l'autre à la dilatation des corps, prenant ainsi l'effet pour la cause. Ici encore, comme dans son système cosmogonique, il

1 Eusèbe, *Præp. evang.*, L. XIV, C. 14, *cui titulus : Philosophorum de principiis sententiæ, ex Plutarchi libro, quem de philosophorum decretis ad res physicas pertinentibus conscripsit.*

paraît guidé par une analogie; car il apporte pour exemple l'élévation ou l'abaissement de température qui se produit dans notre souffle, suivant que nous l'exhalons la bouche ouverte, ou les lèvres serrées : « Lorsque, disait-il, nous « exspirons de l'air en tenant les lèvres ser- « rées, il est froid ; au contraire il est chaud « quand nous l'exspirons en ouvrant la bouche. « Ψύχεται γαρ ἡ πνοὴ πιεσθεῖσα καὶ πυκνωθεῖσα τοῖς χείλεσιν, « ανειμένου δὲ τοῦ στόματος εκπίπτουσα γίνεται θερμον « ἀπὸ μανότητος [1]. » Dans ses théories astronomiques [2], Anaximène regardait les astres comme exécutant un mouvement autour de la terre, κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄστρα οὐχ ὑπὲρ γῆν, ἀλλὰ περὶ γῆν [3]. Il paraît, au rapport d'Aristote, avoir considéré la terre comme un plan supporté par l'air : « αὐτὸ δε τοῦτο ποιεῖν τῷ πλατεῖ φησι τὴν γὴν πρὸς τὸν « ὑποκείμενον ἀερα. » Il passe encore pour l'inventeur du cadran solaire. Ainsi, dans ces divers ordres de sciences, cosmogonie, géographie, astronomie, Anaximène se propose les

[1] *Plut. de plac. phil.* 1.
[2] Voir la note *a* à la fin du volume.
[3] Diogène de Laërte.

mêmes questions à résoudre que Thalès, Phérécyde, Anaximandre. Pour tous les philosophes ioniens, depuis Thalès jusqu'à Archélaüs, les problèmes demeurent les mêmes; les solutions seules sont différentes.

CHAPITRE VI.

HÉRACLITE.

Diogène de Laërte, en son livre sur la *Vie et les Opinions des Philosophes illustres*, fait mention de plusieurs Héraclites, dont le nom était resté célèbre dans la Grèce : un poète lyrique, qui composa les *Louanges des douze Dieux;* un poète d'Halycarnasse en Doride, qui écrivit des élégies, et sur lequel Callimaque avait laissé quelques distiques; un troisième, originaire de Lesbos, auteur d'une *Histoire des Macédoniens*, et enfin Héraclite d'Éphèse, le philosophe, antérieur par sa naissance à tous ceux qui viennent d'être nommés.

L'époque à laquelle naquit Héraclite d'Éphèse n'est précisée par aucun historien de la philosophie; mais elle peut être inférée d'un passage de Diogène de Laërte, où il est dit qu'il florissait vers la soixante-neuvième olympiade, ἤκμαζε κατὰ τὴν ἐννάτην ὀλυμπιάδα. Or, on peut raisonnablement supposer qu'il pouvait être âgé alors de trente à trente-six ans, ce qui ferait remonter sa naissance à la soixantième olympiade, c'est-à-dire vers l'année 540 avant l'ère chrétienne. A n'envisager que l'époque à laquelle il florissait, Héraclite fut donc postérieur aux Ioniens Thalès, Anaximandre, Phérécyde, Anaximène; à Pythagore, père de l'école italique; à l'éléate Xénophane, dont quelques-uns disent qu'il avait été le disciple; et il dut avoir pour contemporains le pythagoricien Ocellus de Lucanie, l'éléate Parménide, et l'abdéritain Leucippe. Le père d'Héraclite (Blyson, selon les uns, et selon d'autres, Hération [1]) était le premier citoyen d'Éphèse. Lorsqu'il mourut, Héraclite,

[1] Diog. de L.

qui pouvait, à ce qu'il paraît, hériter de sa magistrature, s'en démit en faveur de son frère, soit qu'il craignît, ainsi qu'Antisthène le rapporte à sa louange, que les préoccupations politiques ne vînssent contrarier ses goûts pour la philosophie, soit que cette mélancolie qui lui était naturelle, et qui devait acquérir chez lui un si funeste développement, lui inspirât dès lors une profonde répugnance pour le commerce des hommes, inséparable de la pratique des affaires publiques. Peut-être ces deux causes se réunirent-elles pour produire chez Héraclite la détermination de rester étranger aux affaires de l'Etat. Aussi, lorsque, plus tard, ses concitoyens le prièrent de leur donner des lois, il s'y refusa formellement [1]; alléguant pour motif que la corruption des Éphésiens était si grande et tellement invétérée, qu'il n'y voyait plus de remède. Il est permis de croire que l'aspect de la dégradation morale où était tombée sa patrie, comme au reste toutes les grandes villes de la Grèce asiatique,

[1] Diog. de L., vie d'Héraclite.

contribua puissamment à nourrir et à exaspérer cette mélancolie qui faisait le fond de son tempérament. L'exil prononcé contre son ami Hermodore avait encore aigri sa misanthropie. On sait combien était ombrageuse la démocratie grecque ; un talent transcendant encourait presque toujours la suspicion de tyrannie et, comme inévitable conséquence, le bannissement. C'est à ce titre probablement, s'il faut en croire les témoignages qui nous sont restés, que fut exilé Hermodore. Ce bannissement exaspéra tellement Héraclite, qu'au rapport de Diogène de Laërte, il s'écria que les Éphésiens, parvenus à l'âge viril, avaient mérité la mort, et ceux d'entre eux qui n'avaient pas encore atteint cet âge, l'exil, pour avoir chassé Hermodore, le citoyen le plus éminent d'Éphèse, et pour avoir dit à cette occasion : « Point d'homme « supérieur parmi nous ; s'il en est un, qu'il « s'en aille ailleurs et chez d'autres peuples. »

᾿Αξίον Εφήσιοις ἡϐηδον ἀποθανεῖν πᾶσι, καὶ τοῖς ἀνήϐοις τὴν πόλιν καταλιπεῖν, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἑωυτων ὀνηϊστὸν ἐξέϐαλον, λεγοντες· Ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνηϊστὸς ἔστω. Εἰ δὲ τις

τοιοῦτος, ἄλλῃ τε καὶ μετ' ἄλλων [1]. Cicéron rapporte le même fait avec les mêmes circonstances et dans les mêmes termes [2] : « *Est apud* « *Heraclitum physicum de principe Ephesio-* « *rum Hermodoro : universos, ait, Ephesios* « *esse morte mulctandos, quod cùm civitate* « *expellerent Hermodorum, ita locuti sint :* « *Nemo de nobis unus excellat, sed si quis* « *exstiterit, alio in loco et apud alios sit.* » Ces diverses circonstances aigrirent tellement la misanthropie d'Héraclite, qu'il interrompit, dit-on, toute espèce de rapport avec ses concitoyens. Il passait son temps, raconte Diogène de Laërte, à jouer avec des enfants devant le temple d'Artémis (la Diane des Latins), et il disait à ceux qui venaient là pour le regarder : « Qu'y a-t-il en ceci qui « vous étonne, ô hommes pervers ? Ne vaut-« il pas mieux faire ce que je fais que de « m'occuper avec vous des affaires de l'état ? » Τί, ὦ κάκιστοι, θαυμάζετε; ἔφη. ἢ οὐ κρεῖττον τοῦτο ποιεῖν

[1] Diog. de L.

[2] *Tusc. quæst., lib.*, 5.

ἢ μεθ' ὑμῶν πολιτεύεσθαι [1]; il finit par quitter Éphèse et par se retirer dans les montagnes où il se nourrissait d'herbes et de racines. Ce genre d'alimentation ayant déterminé chez lui une hydropisie, il lui fallut rentrer à Ephèse, et là il allait interrogeant les médecins, et leur demandait sous une forme énigmatique de quelle façon ils s'y prendraient pour convertir la pluie en sécheresse. Et comme ses questions restaient incomprises, il tenta lui-même sa guérison en s'enfermant dans une étable à bœufs, espérant chasser l'hydropisie par la chaleur du fumier, βολίτων ἀλέᾳ. Mais ce fut en vain, et il mourut âgé de soixante ans. Néanthès de Cyzique, dans Diogène, ajoute à ce récit, que n'ayant pu se dégager du fumier (βόλιτα) dont il s'était fait couvrir, il y fut mis en pièces par des chiens.

Malgré l'aversion qu'il témoignait à ses concitoyens, Héraclite préférait sa patrie à tout autre lieu de la Grèce ou de l'Asie. C'est ainsi

[1] Diog. Laërt.

[2] Diog. de Laërt.

qu'au rapport de Démétrius dans ses ὁμώνυμα [1], il avait refusé d'aller à Athènes, où son nom était en grande considération; et bien qu'il ne fût pas apprécié à sa véritable valeur par ses concitoyens, il aima mieux rester à Ephèse. Il avait également résisté aux instances qu'avait faites le roi de Perse, Darius fils d'Hystaspe, pour l'attirer à sa cour. Diogène de Laërte rapporte et la lettre de Darius, et la réponse d'Héraclite[2]. Ces lettres sont-elles authentiques? La chose nous paraît fort douteuse. Quoi qu'il en soit, les voici l'une et l'autre.

« Le roi Darius, fils d'Hystaspe, à Héraclite « d'Éphèse, homme renommé pour sa science, « salut.

« Tu as écrit un livre de *la Nature*, diffi- « cile à comprendre et à expliquer. Dans cer- « tains passages, interprété à la lettre, ce « livre paraît renfermer une remarquable ex- « plication de cet univers, et des êtres qu'il

[1] Diog. de Laërt.

[2] Voir dans Diogène, à l'art. *Héraclite*, le texte grec de ces deux lettres.

« contient, et des lois divines qui président
« aux mouvements qui s'y opèrent. Mais beau-
« coup d'autres passages sont obscurs, de telle
« sorte que les hommes même les plus versés
« dans la science, ne savent y retrouver ta
« pensée. C'est pourquoi, moi, Darius, fils
« d'Hystaspe, je veux devenir ton disciple dans
« la science des Grecs. Viens donc prompte-
« ment auprès de moi, dans ma demeure
« royale. Les Grecs, pour la plupart du temps,
« ont peu de considération pour les sages, et
« dédaignent leurs admirables enseignements.
« Auprès de moi, au contraire, toute distinc-
« tion t'est réservée. Tu trouveras ici chaque
« jour de nouveaux honneurs, et une existence
« accommodée à tous tes souhaits. »

Réponse d'Héraclite. — « Héraclite d'É-
« phèse au roi Darius, fils d'Hystaspe, salut.

« Tous les hommes délaissent la vérité et la
« justice, pour s'abandonner, insensés qu'ils
« sont, à la cupidité et à la vanité. Pour moi,
« étranger à toute pensée de ce genre, et dé-
« sireux d'éviter le dégoût et l'envie qui ac-
« compagnent toujours les hautes distinctions,

« je ne viendrai pas à la cour de Perse, con-
« tent que je suis du peu que je possède et qui
« suffit pleinement à mes désirs. »

Si maintenant, de la partie purement biographique du travail que nous avons entrepris, nous passons au côté plus spécialement philosophique, nous aurons à indiquer, dans la mesure de la possibilité et de nos forces, les points capitaux de la doctrine d'Héraclite.

On prévoit qu'une pareille tâche ne saurait être accomplie qu'avec beaucoup de difficultés, et dans des limites assez étroites. Que nous reste-t-il aujourd'hui d'Héraclite? Quelques lambeaux de phrases, sans dépendance aucune les uns des autres, dépourvus, par conséquent, de toute lucidité, tout à la fois par le fait de leur isolement, et par le genre de style familier à l'auteur. En un mot, nous ne connaissons aujourd'hui Héraclite que par quelques textes plus ou moins obscurs, épars dans Platon, Aristote, Sextus de Mytilène, Diogène de Laërte, Plutarque, Clément d'Alexandrie. Il est bien vrai qu'il existe plusieurs lettres attribuées à Héraclite, et que Henri

Estienne a recueillies avec d'autres textes, sans trop examiner, ce nous semble, si elles peuvent être légitimement rapportées au philosophe d'Ephèse. Nous inclinons à penser, pour notre part, que ces lettres, au nombre de cinq, à savoir : trois à Hermodore et deux à Amphidamas, n'appartiennent pas réellement à Héraclite, et voici les raisons sur lesquelles nous nous appuyons.

En premier lieu, Diogène de Laërte, qui reproduit dans leur intégrité la lettre de Darius à Héraclite et la réponse d'Héraclite à Darius, ne donne point ces cinq autres lettres. Non seulement il ne les donne pas, mais il n'en fait pas la moindre mention. Or, que résulte-t-il de ce silence? l'une de ces deux

[1] Voir le recueil de Henri Estienne, intitulé *Poesis philosophica.* — Au rapport de Tenneman, ces mêmes fragments ont été, pour la plupart, recueillis, traduits et expliqués en allemand, par Fr. Schleiermacher, dans le 3.me cahier du tome 1.er du *Musæum des Alterthumswissenschaften*, Berlin, 1808. — Nous avouons ne pas savoir l'allemand, et l'on conçoit qu'il a dû nous être impossible de lire et de consulter le mémoire de Fr. Schleiermacher.

choses : ou que ces lettres n'auraient été écrites que postérieurement à Diogène, et seulement alors mises sur le compte d'Héraclite ; ou bien qu'elles existaient déjà au temps de Diogène, et que cet historien qui, très certainement, dans cette seconde hypothèse, ne pouvait ignorer leur existence, n'en tint aucun compte dans sa biographie, parce qu'il les jugeait apocryphes.

En second lieu, parmi les fragments qui nous restent d'Héraclite, dans les auteurs anciens, nous ne trouvons reproduit ni cité par Platon, ni par Aristote, ni par Sextus, ni par Diogène, ni par Plutarque, ni par Clément d'Alexandrie, aucun passage, aucune phrase, aucun mot de ces mêmes lettres.

Enfin, ces lettres nous semblent porter l'empreinte d'une origine moins ancienne, et quelques-unes d'entre elles renferment plusieurs passages qui accusent des idées plus avancées que celles que pouvait avoir Héraclite. Tel est sur-tout ce passage d'une lettre à Amphidamas: « Si mon corps succombe, « il tombera sous les lois du destin ; mais il

« n'en sera pas de même de mon ame; car, « étant une substance immortelle, elle prendra « son vol vers les régions célestes, et les de- « meures éthérées me recevront. » Ne sont-ce point là des dogmes absolument identiques à ceux qu'on retrouve dans les croyances du Platonisme? D'ailleurs, si l'on songe que plus tard bon nombre de stoïciens, ainsi qu'il résulte des témoignages des historiens de la philosophie, et notamment de Cicéron, adoptèrent plusieurs opinions d'Héraclite, entre autres, son hypothèse de l'origine des choses par le feu [1], ne peut-on pas conjecturer avec assez de vraisemblance que quelque disciple de l'Académie ou du Portique se soit exercé, sous le nom d'Héraclite, à un travail d'imagination, analogue à celui qui se pratiquait dans les écoles des anciens rhéteurs, et qu'il en soit sorti les cinq lettres mentionnées, que plus tard, en l'absence d'une judicieuse critique,

[1] *Vos autem dicitis omnem vim esse ignem.* (*Cicer. de nat. Deor.*, L. III, C. 14.) C'est l'académicien Cotta qui s'adresse en ces termes aux Stoïciens représentés par Balbus.

on aura regardées comme l'œuvre véritable du philosophe d'Ephèse?

A l'époque où apparut Héraclite, les travaux des philosophes ioniens s'étaient exclusivement concentrés sur l'explication du monde matériel. Thalès, Anaximandre, Phérécyde, Anaximène, avaient été des astronomes et des physiciens. Héraclite ne renonça point aux spéculations tentées par ses devaneiers; mais il les porta plus loin, en les faisant sortir du cercle de la philosophie naturelle pour les étendre à la philosophie morale, et fut ainsi, avec Archélaüs, Ionien comme lui, l'un des précurseurs de Socrate. C'est l'opinion de Sextus-Empiricus, quand il dit que [1] «Thalès,

[1] Φυσικον μὲν οὖν μόνον ὑπεστήσαντο μέρος Θάληστε καί Αναξιμένης καὶ Αναξίμανδρος, Εμπεδοκλῆς τε καὶ Παρμενίδης καὶ Ηράκλειτος· ὧν Θαλῆς μὲν καὶ Ἀναξιμένης καὶ Ἀναξιμάνδρος κατὰ πάντας καὶ ἀναμφιλέκτως· ὁ δ' Εμπεδοκλῆς καὶ Παρμενίδης, ἔτι δε Ἡράκλειτος, οὐ κατὰ πάντας... Ἐζητεῖτο δὲ καὶ περὶ Ἡράκλειτου εἰ μὴ μόνον φυσικος ἔστιν, ἀλλὰ καὶ ἠθικὸς φιλόσοφος. (*Sext.-Emp. adv. Math.* L. VII.)

« Anaximandre, Anaximène, Empédocle, Par-
« ménide et Héraclite fondèrent uniquement
« la philosophie naturelle; que c'est là le sen-
« timent général et incontesté en ce qui con-
« cerne Thalès, Anaximène et Anaximandre;
« mais que, relativement à Empédocle, Parmé-
« nide et Héraclite, tel n'est pas l'avis de tout le
« monde. Car (ajoute-t-il) on s'est plusieurs
« fois demandé si Héraclite n'appartient pas
« à la philosophie morale tout aussi bien qu'à
« la philosophie naturelle, ἐζητεῖτο δὲ καὶ περὶ
« Ἡρακλείτου εἰ μὴ μόνον φυσικός ἔστιν, ἄλλὰ καὶ ἠθικὸς
« φιλόσοφος » Indépendamment du témoignage
de Sextus, on peut invoquer celui de Diogène de
Laërte, qui dit positivement que le livre d'Héra-
clite roulait sur un triple objet, *l'univers, la po-
litique, la théologie,* διήρηται δὲ ἐις τρεῖς λόγους, ἔις
τε τὸν περὶ τοῦ πάντος, καὶ πολιτικὸν, καὶ θεολογικόν [1].
Si la première de ces trois parties appartient
à la philosophie naturelle, la seconde et la
troisième assurément rentrent dans la philo-
sophie morale; et la question qui nous occu-

[1] Diog. de L., sur Héraclite.

pait nous paraît ainsi péremptoirement résolue. Quant au titre du livre d'Héraclite, on est assez peu d'accord sur ce point. Selon les uns, le traité d'Héraclite était intitulé : *les Muses*, Μοῦσαι, selon d'autres, *de la Nature*, περὶ φυσέως [1]; Diodote le grammairien le désigne sous ce titre : Ακριβὲς οἰάκισμα πρὸς στάθμην βίου, *Règle sûre pour la conduite de la vie*; d'autres sous cet autre titre encore : Γνῶσιν ἠθῶν, *la Science des Mœurs* [2]. Cette multiplicité de titres attribués au livre d'Héraclite nous porte à croire que ce livre embrassait toutes ces matières en même temps; qu'ainsi c'était tout à la fois un traité de physique et de morale, et qu'en raison de l'importance attachée par les disciples et plus tard par les commentateurs ou les historiens à l'un ou à l'autre de ces divers points de vue de la science, il recevait tantôt l'une, tantôt l'autre de ces dénominations. Diogène de Laërte dit que ce livre roulait en général sur la nature, ἔστι μὲν

[1] Diog. Laërt., *ibid.*

[2] *Ib.*

ἀπὸ τοῦ συνέχοντος περὶ φύσεως, et c'est à cette occasion qu'il ajoute qu'il se divisait en trois parties, physique, politique, théologie. Ce même titre, *de la Nature*, est encore reproduit dans la lettre de Darius à Héraclite, relatée par Diogène de Laërte : « Tu as écrit, dit Darius à « Héraclite, un livre *sur la Nature*, καταβέβληκαι « λόγον περὶ φύσεως [1]. » Quel que fût, au reste, le véritable titre du livre d'Héraclite, il est certain, et c'est ici ce qui importe sur-tout, que l'objet de ce livre n'était pas unique, mais multiple, et qu'Héraclite n'y traitait pas seulement de l'univers, mais encore de la politique et de la théologie. C'est donc avec Héraclite, et à dater de lui, que la philosophie ionienne cesse d'être exclusivement la science de la nature pour devenir en même temps une science morale.

Antérieurement à Héraclite, plus d'une explication avait été tentée de la formation du monde matériel, et les systèmes cosmogoniques pouvaient être rangés en deux grandes

[1] Voir plus haut cette même lettre.

catégories, suivant qu'ils se fondaient sur l'adoption d'un nombre indéterminé de principes, ou sur l'adoption d'une unité élémentaire. Héraclite, à l'exemple de Thalès, de Phérécyde et d'Anaximène, adopta l'unité. Mais pour Héraclite, ce principe unique n'est plus l'eau, ni la terre, ni l'air, mais le feu, parce que le feu lui paraît le plus puissant et le plus subtil des éléments. Et nous n'avançons rien ici qui ne soit confirmé, non-seulement par l'opinion généralement accréditée relativement aux systèmes des anciens Ioniens, mais encore par des textes formels et incontestables. Ainsi, Aristote, au premier livre de sa *Métaphysique* : « Le principe des corps simples « est le feu, selon Hippasus de Métaponte et Hé- « raclite d'Éphèse. » Ἱππασός δε πῦρ ὁ Μεταποντίνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφήσιος ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων. Ainsi, Sextus de Mytilène, dans son *Traité contre les Dogmatiques* : « [1] Un seul élément « a été posé comme l'origine de toutes cho- « ses, par Hippasus, Anaximène et Thalès,

[1] L. VIII, *De ortu et interitu.*

« Cet élément primordial est, suivant Hippa-
« sus, et aussi dit-on, suivant Héraclite d'E-
« phèse, le feu. Ἱππάσος μὲν, καὶ, κατὰ τινὰς,
« Ἡρακλεῖτος ὁ Ἐφέσιος, ἐκ πυρὸς ἀπέλαβον τὴν γένησιν. »
Ainsi encore, Diogène de Laërte, en sa *Biographie d'Héraclite* : « L'élément primordial,
« suivant ce philosophe, est le feu, πῦρ εἶ-
« ναι στοιχεῖον. » Ainsi, enfin Cicéron, en son
Traité de la Nature des Dieux [1] : « Vous et les
« vôtres, ô Balbus (c'est l'académicien Cotta
« qui s'adresse à Balbus le stoïcien), vous avez
« coutume de tout rapporter à la puissance
« du feu, suivant en ceci, à ce que je crois,
« la doctrine d'Héraclite. *Sed omnia vestri,*
« *Balbe, solent ad igneam vim referre, Hera-*
« *clitum, ut opinor, sequentes.* » Le feu étant
ainsi posé par Héraclite comme élément primordial et générateur, tout en vient et tout y
retourne, ἐκ πυρὸς τὰ πάντα συνεστάναι, καὶ εἰς τοῦτο
ἀναλύεσθαι [2]. « Le monde, dit Héraclite, et ce
texte nous est conservé par Clément d'Alexan-

[1] L. I, C. 26.
[2] Diog. de L.

drie [1], le monde n'est l'ouvrage ni des dieux, ni des hommes ; il a toujours été et il sera toujours. C'est un feu éternel, s'allumant et s'éteignant suivant des lois régulières, κόσμον ταὺτον ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποιήσεν· ἄλλ ἦν ἀεὶ, καὶ ἔςτι, καὶ ἔσται πῦρ ἀειζωον, ἀπτόμενον καὶ ἀποσϐεννύμενον μέτρῳ. » Des transformations du feu naissent l'eau, la terre, l'air, πυρὸς τρόπαι, πρωτον θάλασσα· Θαλάσσης δὲ τό μὲν ἥμισυ γῆ. Τὸ δε ἥμισυ, πρήστηρ [2]. Clément d'Alexandrie, en mentionnant ces textes d'Héraclite, dit qu'il avait beaucoup emprunté à Orphée, Ἡρακλείτον Εφέσιον, ὅς παρ' Ορφεως τὰ πλεῖστα εἴληφεν. Il met en effet en regard l'un de l'autre un passage d'Orphée et un autre d'Héraclite, afin de faire mieux ressortir cette ressemblance et cette imitation. Orphée avait dit :

> Ἔστιν ὕδωρ ψυχή. θάνατος δ'ὑδάτεσσιν ἀμοιϐη,
> Ἐκ δὲ ὕδατος γαῖα, τὸ δ' ἐκ γαῖας πάλιν ὕδωρ,
> Ἐκ τοῦ δὴ ψύχη ὀλον αἰθέρα ἀλλάσσουσα.

[1] *Strom.*, L. V.

[2] *Ibid.*

Héraclite dit à son tour :

Ψυχῆσιν θανατος ὕδωρ γενέσθαι· ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι· ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δε ψύχη.

De même Platon, dans le *Cratyle*, après avoir cité quelques vers d'Orphée [1], ajoute, par la bouche de Socrate s'adressant à Hermogène : Considère combien ces témoignages s'accordent entre eux, et comme tous ils vont bien à la doctrine d'Héraclite, καὶ πρὸς τα τοῦ Ἡρακλείτου πάντα τεινει. Quoi qu'il en soit de cette ressemblance du système d'Héraclite sur l'origine des choses avec la doctrine contenue dans plusieurs passages des poésies orphiques, il demeure évident que la cosmogonie d'Héraclite repose sur le système des transformations. A l'appui de cette assertion, nous citerons encore un texte d'Héraclite, rapporté par Plutarque, très analogue à ceux que nous venons de mentionner d'après Clément d'Alexandrie, et comme eux relatif à la

[1] Voici le sens de ces vers d'Orphée : l'Océan, au flot majestueux, s'unit avec sa sœur Théthys, née de la même mère. — Voir Hermann, *Orphica*, p. 473.

transformation des éléments, πυρὸς θάνατος, ἀέρι γένεσις· καὶ ἀερός θάνατος, ὕδατι γένεσις. Tout donc, dans l'univers, n'est, suivant Héraclite, que développement et transformation d'un élément primordial; tout vient de cet élément, et tout y retourne, ἐκ πυρὸς τὰ πάντα συνεσταναι, καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεσθαι [1], et cela en vertu de ce qu'Héraclite appelait un flux perpétuel, ῥοή. La nature entière ressemble à un fleuve qui s'écoule sans cesse, ρεῖν τὰ ὅλα ποταμοῦ δίκην [2]. Héraclide du Pont, l'un des commentateurs du philosophe d'Ephèse, et l'un de ceux qui prirent le nom d'Héraclitéens et propagèrent sa doctrine, nous a conservé [3] un texte d'Héraclite où cette opinion est énoncée : ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ εμβαίνομεν · εἶμεντε, καὶ οὐκ εἶμεν. » Nous voguons et nous ne voguons « pas sur les mêmes fleuves ; nous sommes et « nous ne sommes pas. » Platon, dans le *Théétète*, fait dire à Socrate s'adressant à Théé-

[1] Diog. de Laërte, IX.

[2] *Id. ibid.*

[3] *Liber de allegoriis Homericis qui sub Heraclidis pontici nominis editus est.*

tète : » Soit qu'on soutienne avec Homère, « Héraclite et leurs partisans, que tout est « dans un mouvement et un flux continuel. » Et dans un autre de ses Dialogues, le *Cratyle :* « Héraclite dit quelque part que tout passe et « que rien ne demeure, et, assimilant les « êtres au cours d'une rivière, il dit qu'on ne « peut naviguer deux fois sur le même fleuve, « λεγει που Ἡεράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ, καί ουδὲν « μενει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικὰζων τὰ ὄντα λεγει ὡς δίς « ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἐμβαίης. » De cet écoulement perpétuel des choses, ῥοή, résultent la vie et la mort; ou plutôt il n'y a, à proprement dire, ni vie ni mort; ce sont là une seule et même chose, de même que la veille et le sommeil, la jeunesse et la vieillesse, et Héraclite s'en explique positivement dans un texte conservé par Plutarque[1]: Τοῦτο τ'ἔνί ζῶν καὶ τεθνῆκος, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον, καὶ νέον καὶ γηραῖον. Τά δε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνα ἔστι. Κακεῖνα παλίν μεταπεσόντα ταῦτα. Dans un autre passage également mentionné par Plutarque, Héraclite

[1] *De Placit. philos.*

semble comparer le mouvement des choses et du monde au mouvement oscillatoire des cordes d'un arc ou d'une lyre, παλίντονος ἁρμονίη κόσμου, ὅκως λύρης καὶ τόξου, de telle sorte que toutes choses reviennent au même point pour s'en écarter encore, y retourner de nouveau, et ainsi de suite, dans une série indéfinie de mouvements harmoniques réglés par la nécessité ou le destin, ἀνάγκη, εἱμαρμένη, d'après l'expression d'Héraclite rapportée par Plutarque [1], ἀνάγκην ἣν εἱμαρμένην οἱ πολλοὶ καλοῦσιν.

Nous avons établi que, dans la doctrine d'Héraclite, l'univers est un feu toujours vivant, πῦρ ἀείζωον, s'allumant et s'éteignant suivant des lois régulières, comme le dit Héraclite lui-même dans un texte conservé par Clément d'Alexandrie, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ [2]. C'est donc du feu que procède la formation et la dissolution de toutes choses, ἐκ πυρὸς τὰ πάντα συνεστάναι, καὶ εἰς τοῦτο αναλύεσθαι [3]. Le feu est l'élément générateur; il pro-

[1] *Plut. in opusculo* περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας.

[2] *Clem. Alex. Strom.*, L. V.

[3] Diog. de Laërte, L. IX.

duit toutes choses par sa raréfaction et sa condensation, ἀραιώσει καὶ πυκνώσει [1]. Condensé, le feu devient vapeur; cette vapeur prenant de la consistance se fait eau; l'eau, par l'effet d'une nouvelle condensation, devient terre. C'est là ce qu'Héraclite appelle mouvement de haut en bas, ταύτην ὁδὸν ἐπὶ τὸ κάτω εἶναι [2]. Inversement, la terre raréfiée se change en eau, de laquelle vient à peu près tout le reste, par le moyen d'une évaporation (ἀναθυμίασις) qui se produit à la surface de la mer, et c'est ici le mouvement de bas en haut, ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός [3]. Mais, dans le système d'Héraclite, le feu n'est pas seulement agent vivificateur, il est encore agent destructeur Le monde est produit par le feu, pour périr ensuite par le feu, et cela, à certaines périodes alternatives, durant l'éternité du temps, κατά τινας περιόδους ἐνάλλαξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα, et ces révolutions s'opèrent suivant les lois du destin, καθ' εἱμαρμένην [4]. Tout change-

[1] *Id. ibid.*
[2] *Id. ibid.*
[3] *Id. ibid.*
[4] *Id. ibid.*

ment se produit donc par l'action de deux puissances opposées, κατ' ἐναντιωτήτα. De ces deux principes contraires, celui qui, par son action, produit la génération, est appelé par Héraclite, la guerre et la discorde, et, comme dit Plutarque [1], Héraclite donne à la guerre, le nom de père, de roi et de maître de toutes choses, Ἡράκλειτος γὰρ ἄντικρυς πόλεμον ὀνομάζει πατέρα καὶ βασιλέα καὶ κύριον πάντων. Et ce texte de Plutarque est encore confirmé en ce point, par un texte de Proclus sur le *Timée*, πόλεμος πάτηρ πάντων, et par ce texte plus formel encore d'Aristote : καὶ Ἡράκλειτος ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι [2]. D'autre part, celui des deux principes opposés, dont l'action produit la destruction et l'embrasement, ἐκπυρώσιν, est appelé par Héraclite la concorde et la paix, τῶν δε ἐναντίων τὸ μὴν ἐπὶ τὴν γενέσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν, τὸ δ' ἐπι τὴν ἐκπυρώσιν, ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην [3]. Cette dernière assertion peut pré-

[1] περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος.

[2] *Eth. nich.*, VIII, 1.

[3] Diog. de L.

senter au premier coup-d'œil quelque chose de bizarre et de paradoxal. On a peine à concevoir que la discorde ou la guerre puisse être source de génération, et la concorde ou la paix cause d'embrasement et de destruction. Et pourtant, cette apparente contradiction nous paraît pouvoir s'expliquer dans la doctrine d'Héraclite. Car, d'abord, pour constituer la variété de l'univers, il a fallu que le feu, principe primitif et générateur, subît plusieurs transformations distinctes les unes des autres, et devînt, par une série de modifications successives, vapeur, eau, terre. Or, ces transformations et ces modifications n'ont pu s'opérer que sous l'action d'un principe d'altération et de répulsion, et ce principe c'est ce qu'Héraclite, dans son langage imagé, appelle la guerre et la discorde, πόλεμος, ἔρις. D'autre part, pour que cette variété cesse d'être, et pour que tout revienne à l'état primitif, qui est l'état d'ignition, ἐκπύρωσις, il faut bien que ce qui est multiple se convertisse à l'unité ; ce qui est divers, à la ressemblance ; ce qui est opposé, à l'identité ; en un mot, il faut que tout s'homogénise

et retourne à l'unité de l'état originel ; et ce retour ne peut s'opérer que sous l'action d'un principe d'assimilation, d'affinité, et c'est ici, toujours dans le langage métaphorique du philosophe d'Ephèse, la paix et la concorde, εἰρήνη, ὁμολογία. Nous ne voyons, pour notre part du moins, aucune autre explication raisonnable à apporter au système d'Héraclite.

Dans la doctrine du philosophe d'Ephèse, l'action du principe de répulsion, appelé métaphoriquement du nom de guerre et de discorde, πόλεμος, ἔρις, doit avoir pour effet de constituer la variété au sein de la nature. C'est à cette pensée fondamentale que nous pensons pouvoir rattacher quelques textes conservés, soit par Clément d'Alexandrie, soit par Héraclide de Pont, soit par Stobée. On lit dans Clément d'Alexandrie : Ὀρθῶς εἶπεν Ἡράκλειτος· « Ἄνθρωποι, θεοί· Θεοί, ἄνθρωποι λόγος γε ωὐτος. » Héraclide de Pont, dans le livre des *Allégaries Homériques*, dont il est l'auteur présumé, cite cette autre pensée d'Héraclite : « Θεοὶ θνήτοι, ἄν« θρωποι τε ἀθάνατοι, ζῶντες τὴν ἐκείνων θάνατον, θνήσ« κοντες τὴν ἐκείνων ζωήν. » Ainsi, au point de vue

d'Héraclite, tout est dans tout : l'humanité dans la divinité, la divinité dans l'humanité ; la vie dans la mort, et la mort dans la vie ; le sommeil dans la veille, et la veille dans le sommeil ; de telle sorte que les contraires se rencontrent et se pénètrent réciproquement. Enfin, de ce même genre nous paraît être encore ce texte d'Héraclite, cité par Stobée[1] : « Νοῦσος ὑγείαν ἐποίησεν, ἥδυ και ἄγαθον, λιμός κό-« ρον, κάματος ἀναπαυσίν. La maladie a produit « la santé, chose agréable et bonne, la di-« sette l'abondance, le travail le repos. » Dans ces diverses pensées d'Héraclite, à travers un style obscur et énigmatique, nous voyons éclater partout l'opposition des caractères. Mais, au fond de cette opposition, le philosophe d'Ephèse semble pourtant reconnaître et proclamer une harmonie. C'est en ce sens probablement que, dans un fragment conservé par Platon, en son *Banquet*, Héraclite dit que l'unité, en s'opposant à elle-même, produit l'accord. « Τὸ γάρ ἓν φησι Ηρά-

[1] *Stob. ex titulo* περὶ φρονησέως.

« κλειτος διαφερόμενον αὐτοῦ αὐτο ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ « ἁρμονίαν τοξου τέ και λύρας. » « Or, il serait ab-« surde (ajoute Platon, par la bouche d'E-« ryximaque, l'un des interlocuteurs du dia-« logue), il serait absurde de dire que « l'harmonie soit une opposition, ou qu'elle « résulte de choses opposées ; mais, suivant « toutes probabilités, Héraclite voulait dire « que c'est de choses d'abord opposées, comme « l'aigu et le grave, et ensuite mises d'accord, « que résulte l'harmonie musicale. ἀλλ' ἴσως « τόδε ἐβούλετο λέγειν Ἡράκλειτος, ὅτι ἐκ διαφερομένων « πρότερον τοῦ ὀξέος και βαρέος, ἐπεῖτα ὕστερον ὁμολογη-« σάντων, γέγονεν ὑπὸ τῆς μουσικῆς τέχνης ἡ ἁρμονία. » C'est en ce même sens encore que nous paraît conçu le texte suivant d'Héraclite, mentionné par Aristote [1] : « Συναψειας οὖλα, και οὐχι οὖλα, συμ-« φερόμενον και διαφερόμενον, συνᾶδον και διᾶδον. Και « ἐκ πάντων ἕν, και ἐξ ἑνος πάντα. » « Alliez le doux « avec son contraire, le ressemblant avec le « dissemblant, le concordant avec le discor-« dant. Du *tout* le *un*, et du *un* le *tout*. » Et

[1] *De Mundo*, c. 5.

ce texte, Aristote le commente et l'explique ainsi qu'il suit : « On s'est demandé, dit-il, « comment le monde a pu se constituer « d'éléments opposés, à savoir, le sec et l'hu- « mide, le chaud et le froid, et comment, « ainsi composé, il n'est pas depuis long- « temps tombé en dissolution. C'est comme « si l'on se demandait comment un état « peut subsister composé d'hommes de fa- « milles différentes, de pauvres et de riches, « de vieux et de jeunes, de forts et de faibles, « de bons et de méchants. Eh bien! moi je « dis que, à l'exemple d'un état, la nature em- « brasse tous les caractères et toutes les varié- « tés ; et que de la multiplicité résulte l'unité, « du désaccord l'accord, de l'opposition l'har- « monie, qui ne pourrait jamais sortir de l'as- « semblage de choses de même nature... Et « l'art dans ses procédés, se conforme en ce « point à la nature. Ainsi, la peinture, par le « mélange du blanc et du noir, du pâle et du « rouge, produit des images semblables aux « modèles. Ainsi, la musique, par le mélange « des sons aigus et graves, hauts et bas, fait

« résulter l'harmonie d'un ensemble de sons « différents les uns des autres. Ainsi, la gram- « maire, du mélange des voyelles et des con- « sonnes, fait sortir l'art de parler. Et c'est là « ce que nous semble avoir voulu dire l'ob- « scur Héraclite quand il a écrit : *Alliez le « doux avec son contraire, le semblable avec le « dissemblable, le concordant avec le discordant, « Du tout, le un, et du un le tout.* »

Ce même sens encore se retrouve très évidemment dans ce texte de Diogène de Laërte, en sa vie d'Héraclite : « Διὰ τῆς ἐναντιοτρόπης ἡρ « μόσθαι τὰ πάντα. » De l'opposition des parties ré- « sulte l'harmonie du tout. » Et il se présente encore avec les mêmes caractères de lucidité dans deux passages d'Aristote que nous allons reproduire. Le premier, tiré de l'*Éthique à Eudème*[1], est ainsi conçu : « Héraclite blâme le « poète (Homère) d'avoir dit : *Périsse la dis- « corde chez les dieux et chez les hommes;* car, « ajoute le philosophe d'Éphèse, il ne saurait « y avoir d'harmonie sans l'aigu et le grave, ni

[1] L. VII, C. 1.

[2] L. VIII, C. 1.

« d'êtres vivants sans le mâle et la femelle, « c'est-à-dire sans les contraires. Οὐ γὰρ ἂν εἶναι « ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θη- « λέος καὶ ἄῤῥενος, ἐναντίων ὄντων. » Le second est tiré de l'*Éthique à Nicomaque*[1], et conçu en ces termes : « Héraclite disait que de l'opposition « vient l'accord, des contraires l'harmonie, et « que du combat des forces entre elles naissent « toutes choses. Καὶ Ἡράκλειτος τὸ ἀντιξοῦν σύμφερον « καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν, καὶ πάντα « κατ' ἔριν γίγνεσθαι. » Au fond de ces différents textes la même pensée se retrouve, malgré la variété des termes. Héraclite y parle partout de l'assemblage des contraires, mais d'un assemblage harmonique ; et, comme le dit Platon dans le *Banquet*, « Héraclite voulait pro- « bablement dire que c'est de choses d'abord « opposées, mais ensuite mises d'accord, que « résulte l'harmonie. »

A l'exemple de Thalès et des autres Ioniens, Héraclite s'occupa d'astronomie et de météorologie. Au rapport de Diogène de Laërte, il ne décide rien touchant la nature du ciel qui

[1] L. VIII, C. 1.

nous environne. Seulement, il y suppose des bassins, dont la partie concave est tournée vers nous, et qui servent de récipient à des évaporations qui y forment des flammes que nous appelons astres. Les flammes qui forment le soleil sont, plus que toutes les autres, pures et vives; car les autres astres étant plus éloignés de la terre, leur chaleur et leur lumière ont moins d'intensité. La lune est très près de la terre; mais l'espace où elle est située n'est point parfaitement pur. Quant au soleil, il est dans un espace transparent et limpide, et à une distance raisonnable de la terre; et c'est pourquoi il possède plus de chaleur et de lumière. La grandeur réelle du soleil équivaut à sa grandeur apparente, ὁ ἥλιος ἔστι τὸ μεγεθος οἷος φαίνεται. Les éclipses de soleil et de lune viennent de ce que les bassins qui forment ces astres se tournent du côté qui nous est opposé; et les phases mensuelles de la lune tiennent à ce que le bassin qui la forme possède un mouvement graduel de rotation sur lui-même. Les jours et les nuits, les mois, les saisons, les années, les vents et

autres phénomènes de cet ordre, ont leurs causes dans les différences des évaporations. L'évaporation pure, venant à s'enflammer dans le cercle du soleil, produit le jour; l'évaporation contraire lui succède et amène la nuit. La chaleur augmentée par la lumière des évaporations pures produit l'été; au contraire, l'évaporation obscure augmente le froid et amène l'hiver. Héraclite explique d'une manière analogue plusieurs autres phénomènes astronomiques et météorologiques.

Parmi les fragments qui nous restent des écrits d'Héraclite, tout n'est pas exclusivement relatif à la philosophie naturelle. La philosophie morale, ainsi que nous croyons l'avoir suffisamment établi au commencement de ce mémoire, d'après des textes de Sextus de Mytilène et sur-tout de Diogène de Laërte, ne fut pas étrangère aux travaux du philosophe d'Éphèse; et dans ce second ordre de spéculations, comme dans le premier, il s'offre tout à la fois plusieurs textes [1] à

[1] Voir le *Poësis philosophica* d'Henry Estienne, et Diogène de Laërte.

citer et plusieurs témoignages à invoquer.

Indépendamment de quelques apophthegmes relatifs soit à la politique, soit à la morale sociale ou individuelle, et qui trouveront leur place plus loin, Héraclite paraît avoir dirigé quelques-unes de ses investigations sur la légitimité de nos puissances intellectuelles et sur la valeur et la portée des moyens de connaître départis à l'homme. « Héraclite, dit « Sextus de Mytilène [1], nous regarde comme « pourvus de deux instruments pour atteindre « à la vérité, à savoir : les sens et la raison, « αἰσθησει και λογῳ. A l'exemple des philoso- « phes mentionnés plus haut (ces philosophes « sont Parménide et Empédocle), il estime « que le témoignage de sens n'est pas digne « de foi (ἄπιστον), et il pose la raison comme « *criterium* unique. Il répudie le témoignage « des sens en ces termes : Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώ- « ποισιν ὀφθαλμοι καὶ ὦτα βαρβαρους ψυχας ἐχόντων [2]. Ce

[1] *Advers. Mathem.*, *lib.* VII. — Nous reproduisons (pag. 154-155) le texte grec, et nous nous attachons ici à en donner une traduction très exacte.

[2] Stobée, au titre περὶ ἀφροσύνης, mentionne la même pen-

« qui revient à dire qu'il n'appartient qu'à des
« intelligences barbares d'ajouter foi à des
« sens dépourvus de raison. Il pose la raison
« comme le seul juge de la vérité, non telle
« ou telle raison individuelle, mais la raison
« universelle et divine, τον κοινὸν καὶ θεῖον λόγόν'
« Maintenant quelle est cette raison univer-
« selle et divine? C'est ce qu'il faut expliquer
« en peu de mots : Héraclite regarde le mi-
« lieu dans lequel nous vivons et qui nous
« enveloppe comme contenant en soi la rai-
« son et la sagesse. Dans l'état de veille, nous
« attirons à nous par l'aspiration cette raison
« divine, et nous devenons ainsi intelligents.
« Dans l'état de sommeil, au contraire, nous
« perdons ce que nous avons acquis, pour
« redevenir encore raisonnables au retour de
« l'état de veille [1]; car, dans l'état de som-

sée d'Héraclite en ces termes : « κακοὶ γίνονται ὀφθαλμοὶ καὶ « ὦτα ἀφρώνων ανθρώπων ψυχὰς βαρβαρους ἐχόντων. »

[1] Plutarque prête à Héraclite une pensée analogue, lorsqu'il lui fait dire qu' « il y a un monde commun pour ceux « qui veillent, tandis que le sommeil crée pour chacun de

« meil, l'obstruction des sens intercepte toute
« espèce de commerce entre notre ame et
« l'ame universelle, et, par le fait de cette
« séparation, notre esprit perd la puissance
« qu'il avait acquise. A l'état de veille, au
« contraire, les sens, qui sont comme les fe-
« nêtres de l'ame, venant à se rouvrir, per-
« mettent à cette ame d'entrer en commu-
« nion avec l'ame ambiante, avec l'ame uni-
« verselle, et par le fait de cette communion,
« nous redevenons raisonnables. De même
« que des charbons s'allument ou s'éteignent,
« suivant qu'on les approche ou non du feu,
« de même cette parcelle de l'ame universelle
« qui est venue animer notre corps, devient
« à-peu-près privée de raison par la sépara-
« tion, κατὰ τὸν χωρισμὸν ἄλογος, tandis que, par
« la communication qu'établissent les canaux
« des sens, elle redevient semblable à l'ame
« universelle, ὁμοιοειδὴς τῷ ὅλῳ. Or, c'est précisé-

« nous un monde particulier. Ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρη-
« γόρασιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων
« ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. » (*Plut. de Superst.* 3.)

« ment cette raison universelle et divine,
« avec laquelle il nous faut entrer en com-
« munion pour devenir raisonnables, qu'Hé-
« raclite pose comme le *criterium* de la vé-
« rité. D'où il suit que ce qui paraît vrai au
« jugement de tous, c'est la raison univer-
« selle et divine; tandis que les conceptions
« de la raison individuelle n'apportent en
« elles rien de certain, et cela, par la cause
« contraire..... Et, après avoir parfaitement
« montré que c'est moyennant communion
« avec la raison divine que nous faisons et
« savons toutes choses, Héraclite ajoute :
« *C'est pourquoi il faut se confier à la raison*
« *générale. Toutes les fois que nous nous met-*
« *tons en communion avec elle, nous sommes*
« *dans le vrai, et dans le faux, au contraire,*
« *toutes les fois que nous nous abandonnons à*
« *notre sens individuel.* Διὸ δεῖ ἕπεσται τῷ ξυνῷ.
« Διὸ καθ' ὅτι αὐτοῦ τῆς μνήμης κινωνησωμεν, ἀληθεύο-
« μεν· ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα.

« Ainsi (ajoute Sextus-Empiricus) Héra-
« clite, dans le texte qui vient d'être cité, pose
« très évidemment la raison générale comme

« *criterium* du vrai. L'universalité d'une
« croyance. lui paraît entraîner avec elle la
« certitude, puisqu'une telle croyance est le
« produit de la raison universelle. Quant aux
« produits de la raison individuelle, Héraclite
« les regarde comme faux, τὰ μὲν κοινῇ φησι φαι-
« νόμενα πίστα, τὰ δὲ κατ' ἰδίαν ἑκάστῳ ψευδῆ. [1] »

[1] Ὁ δε Ἡράκλειτος, ἐπεὶ πάλιν ἐδοκει δυσὶν ὠργανῶσθαι ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὴν ἀληθείας γνῶσιν, αἰσθήσει τε καὶ λόγῳ, τούτων τὴν αἴσθησιν παραπλησίως τοῖς προειρημένοις φυσικοῖς ἄπιστον εἶναι νενόμικε, τον δὲ λόγον ὑποτιθεται κριτηριον, ἀλλά τὴν μὲν αἴσθησιν ἐλεγχει, λέγων κατὰ λέξιν·

« Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρωποισιν ὀφθαλμοι και ὦτα βαρβά-
« ρους ψυχὰς ἐχοντων. »

Ὁπερ ἴσον ἦν, τῶν βαρβάρων ἔστι ψύχων ταῖς ἀλόγοις αἰσθήσεσι πιστεύειν. Τὸνδὲ λόγον, κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται οὐ τὸν ὁποιονδηποτε, αλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον. Τίς δ'ἔστιν οὗτος συντόμως ὑποδεικτέον. Ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσίκῳ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὄν καὶ φρενῆρες. Τοῦτον δὴ οὖν τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες, νοεροι γινόμεθα· καὶ ἐν μὲν ὕπνοις ληθαῖοι, κατὰ δε ἔγερσιν πάλιν ἔμφρονες. ἐν γε τοῖς ὕπνοις μυσάντων τῶν αἰσθητικῶν πόρων, χωρίζεται τῆς πρὸς το περιέχον συμφυίας ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, μόνης τῆς κατά αναπνοὴν προσφυσέως σωζομένης,

Cette doctrine d'Héraclite, relative au *criterium* de la vérité, devait être renouvelée en

οἱονεὶ τινος ῥίζης· χωρισθεὶς τε ἀποβάλλει ἣν πρότερον εἶχε μνημονίκην δυνάμιν· ἐν δὲ ἐγρεγορόσι πάλιν διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων, ὥσπερ διά τινων θυρίδων προσκυψας, και τῳ περιεχοντι συμβαλὼν, λογικὴν ἐνδυεται δυνάμιν. Ὅνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ, κατὰ ἀλλιώσιν διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δε σβέννυνται· οὕτω καὶ ἡ ἐπιξενωθεῖσα τοῖς ἡμετεροις σώμασιν ἀπὸ τοῦ περιεχοντος μοῖρα, κατὰ μεν τὸν χωρισμον χεδὸν ἄλογος γίνεται, κατὰ δε τὴν διὰ τῶν πλείστων πόρων συμφυσιν ὁμοιοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται. Τοῦτον δὴ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχην γινόμεθα λογικοι, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡρακλειτος ὅθεν τὸ μὲν κοινῃ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτό εἶναι πιςτόν· τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείω λόγῳ λαμβανεται τὸ δὲ τινι μονῳ προσπιπτον, ἄπιστον ὑπαρχειν, διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτιαν.... Διὰ τούτων γε ῥητῶς παραστήσας ὅτι κατα μετοχὴν τοῦ θείου λόγου πάντα πραττομεν τε καὶ νοουμεν, ὀλίγα προδιεθὼν, ἐπιφερει·

« Διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ. Διὸ καθ' ὅτι ἂν αὐτοῦ τῆς « μνήμης κινωνήσομεν, ἀληθευομεν· ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδό« μεθα. »

Νῦν γὲ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις τὸν κοινόν λόγον κριτήριον ἀποφαίνεται. Καὶ τὰ μὲν κοινῆ φησι φαινόμενα, πιστα, ὡς ἂν τῷ κοινῳ κρινόμενα λόγῳ, τὰ δὲ κατ' ἰδιαν, ἑκάστῳ, ψευδῆ. (*Sextus-Empiric.*, *adv. Mathem.*, L. VII.)

plusieurs de ses points principaux, plus de deux mille ans après lui, au XIX.[e] siècle et en France, par l'école théocratique, en opposition aux doctrines de l'école cartésienne, qui avait adopté pour *criterium* l'évidence, c'est-à-dire la décision de la raison individuelle. En Grèce même, dans la période philosophique postérieure à Socrate, elle trouva des partisans dans le stoïcisme, et, en dehors du stoïcisme, elle eut pour propagateur Œnésidème de Gnosse. « Œnésidème, dit Sextus [1], admet « une différence entre les jugements. Les uns « sont le produit de la raison générale, et ils « sont vrais ; les autres le produit de la raison « individuelle, et ils sont faux. » Ce n'est pas, du reste, la seule similitude qui existe entre la doctrine d'Héraclite et celle d'Œnésidème; et, sans vouloir exagérer ici les analogies, on ne saurait méconnaître entre ces deux philo-

[1] Οἱ μὲν περὶ τὸν Αἰνησίδημον λέγουσι τινὰ τῶν φαινομενων διαφοράν· καὶ φασι τούτων τὰ μὲν κοίνως φαινεσθαι, τὰ δε ἰδίως τινί· ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοίνως πᾶσι φαινόμενά. ψευδῆ δε τὰ μὴ τοιαῦτα. (*Sext-Empiric.*, *adv. Mathem.*, *lib.* VII.)

sophes plus d'un point de contact. Au rapport de Sextus, historien de la secte empirique, Œnésidème, le père et le chef de cette école, avait coutume de dire que la doctrine sceptique est une introduction à la philosophie d'Héraclite [1]. Toutefois, Sextus n'accepte point pour sa part cette sorte de parenté ni de filiation entre les deux doctrines. « Pour « moi, dit-il, je ne sais si la doctrine scepti- « que n'est pas plus contraire que conforme à « la philosophie d'Héraclite ; car un philoso- « phe sceptique traite de décisions téméraires « toutes les choses qu'Héraclite prétend éta- « blir dogmatiquement. Il n'accepte pas les « assertions d'Héraclite, relativement aux em- « brâsements périodiques du monde ; il n'ac- « cepte pas davantage l'opinion dogmatique- « ment émise par Héraclite, qu'il se trouve « dans le même sujet des qualités contraires « les unes aux autres. En un mot, à chaque

[1] *Hyp. Pyrrh.*, L. I, C. 29. ἐπεὶ δὴ οἱ περὶ τὸν Αἰνησιδήμον ἔλεγον εἶναι τὴν σκεπτίκην ἐγώγην ἐπὶ τὴν Ἡρακλειτείαν φιλοσοφίαν·

qui ont trait plus spécialement à la philosophie morale, politique et sociale :

« Ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊὴν [1]. Il faut « éteindre l'orgueil avec plus de soin qu'un « incendie. »

« Σωφρονεῖν ἀρετη μεγιστή· και σοφιη αληθεα λεγειν και « ποιεῖν [2]. Etre sage est une très grande vertu, « et la sagesse consiste à conformer ses pa- « roles et ses actions à la vérité. »

« Ἀνθρωποισι πᾶσι μετεστι γιγνώσκειν ἑαύτους και « σώφρονειν [3]. Il appartient à tous les hommes « de se connaître soi-même et de posséder « la sagesse. »

« Ἀνθρώποις γίνεσθαι ὁκοσα θέλουσιν οὐν ἄμεινον [4]. « Le mieux pour les hommes n'est pas de « voir se réaliser tout ce qu'ils veulent. »

« Μενει τοὺς ἀποθνήσκοντας ὅσα οὐν ἔλπονται οὐδε « δοκεουσιν [5]. La mort nous réserve bien des

[1] Diog. de L.

[2] *Stob. ex titulo* περὶ φρονησέως·

[3] *Stob. ex titulo* περὶ σωφροσύνης.

[4] *Stob. ex titulo* περὶ φρονησέως.

[5] *Theodoret.*

« choses que nous ne pouvons ni prévoir ni « conjecturer. »

« Μάχεσθαι χρη τον δῆμον ὑπὲρ τοῦ νόμου ὅκως ὑπὲρ « τείχεος[1]. Un peuple doit combattre pour ses « lois comme pour ses murailles. »

« Εἶναι ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἴη εγκυ- « βερνήσει πάντα διὰ πάντων[2]. Il n'y a qu'une seule « sagesse, c'est de comprendre la pensée qui « doit gouverner toutes choses en tout point. »

Le livre d'Héraclite fut écrit en prose ionienne. L'absence de tout caractère métrique et l'usage du dialecte ionien y sont suffisamment attestés par les fragments qui nous restent de ce philosophe. Ses ouvrages paraissent, du reste, avoir été écrits en un style très obscur. Théophraste, au rapport de Diogène, prétendait que l'obscurité des écrits d'Héraclite provenait de sa mélancolie, ὑπὸ τῆς μελαγχολίας. Néanmoins, toujours au rapport de Diogène, l'opinion la plus générale était qu'Héraclite avait écrit son livre en un style

[1] *Diog. de L.*, L. IX, C. 1.

[2] Diog. de L., L. IX, C. 1.

très obscur, afin qu'il ne fût pas profané par le vulgaire, et qu'il ne fût compris que de ceux qui seraient capables de profiter de ses leçons. Dans cette dernière hypothèse, l'obscurité d'Héraclite résultait d'un parti pris chez ce philosophe de ne se rendre intelligible qu'à ses disciples. C'est ainsi que paraît l'avoir envisagé Cicéron, quand il met dans la bouche de l'académicien Cotta ces paroles adressées à l'épicurien Velléius : « *Neque tu* « *me celas*, *ut Pythagoras solebat alienos*, *nec* « consulto *dicis occulte* tanquàm Heraclitus [1]. » Au reste, calculée ou non, il fallait bien que l'obscurité l'emportât de beaucoup sur la lucidité dans les écrits d'Héraclite, puisque l'épithète de σκοτεινός resta attachée à son nom. Ainsi, Aristote, dans un passage déjà cité plus haut : « Αὐτό δε τοῦτο και τὸ παρὰ τῷ σκοτείνῳ Ἡρακλείτῳ λεγομενον [2]. C'est là ce qu'a dit l'obscur Héraclite. » Le même Aristote, dans un passage de sa *Rhétorique* [3] : « Il est difficile de se reconnaî-

[1] *De nat. Deor.*, *lib.* I, *cap.* 26.

[2] *De mundo*, C. 5.

[3] L. III, C. 5.

« tre dans les écrits d'Héraclite, parce qu'on « ne sait si tel mot se rapporte à ce qui pré- « cède ou à ce qui suit, comme, par exem- « ple, lorsqu'au début de son livre, il dit : « Τοῦ λόγου τοῦ δ'ἐοντὸς ἀει ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται. » « On ne sait à quoi rapporter ce mot ἀει. » Héraclide du Pont, auteur présumé d'un livre connu sous le nom d'*Allégories homériques*, reproche aussi à Héraclite son obscurité et l'accuse d'envelopper sa pensée de formes symboliques : Ὁ γοῦν σκοτεινός Ἡρακλειτος ἀσαφῆ και διὰ συμβόλων εἰκαζεσθαι δυνάμενα θεολογεῖτὰ φύσικα [1]. Diogène de Laërte, déjà mentionné à cet égard, rapporte l'épigramme de Timon le sillographe : Ἡρακλεῖτος αἰνικτῆς, *Héraclite le faiseur d'énigmes*. Cicéron, également mentionné plus haut, s'exprime ainsi dans son *De finibus*, en s'adressant à l'épicurien Lucius Manlius Torquatus, en présence de C. Valérius Triarius: « *Et tamen vide, ne si ego non intelligam, quid* « *Epicurus loquatur, quià græcè, ut videor, lucu-*

[1] *Ex libro de allegoriis Homericis qui sub Héraclidis, pontici nominis editus est.*

« *lenter sciam, sit aliqua culpa ejus qui ità loquitur*
« *ut non intelligatur. Quod duobus modis sine re-*
« *prehensione fit. Si aut de industriâ facias, ut*
« *Heraclitus, cognomento qui* σκοτεινός *perhibetur,*
« *quià de naturâ nimis obscuré memoravit, aut*
« *quùm rerum obscuritas, non verborum, facit ut*
« *non intelligatur oratio, qualis est in Timæo*
« *Platonis* [1]. » Enfin, Diogène de Laërte, dont nous invoquons pour la troisième fois en ce même point le témoignage, raconte qu'Euripide ayant envoyé à Socrate le livre d'Héraclite, sur la *Nature*, περι φυσέως, le maître de Platon, avec cette bonhomie un peu caustique qu'il portait en toutes ses relations sociales, répondit que ce qu'il en avait compris lui avait paru très bon, et qu'il aimait à croire qu'il en était de même de ce qu'il n'avait pu comprendre : « Ἅ μὲν συνῆκα, γεννᾶια· οἶμαι δὲ και ἅ μὴ συνῆκα [2] » Héraclite déposa son livre dans le temple d'Artémis. Sa conviction, ou peut-être sa présomption, était telle, que, au rap-

[1] *De Finibus bonorum et malorum*, L. II, C. 5.
[2] Diog. de L. sur Héraclite.

port d'Aristote, il ajoutait le même degré de confiance à ce qu'il conjecturait, que d'autres à ce qu'ils savaient. « Ἔνιοι δὲ πιστεύουσιν οὐδὲν « ἧττον οἷς δοξάζουσιν ἢ ἕτεροι οἷς ἐπιστανται. Δη- « λοι δὲ Ἡράκλειτος [1]. » Plus tard, sa doctrine fut exposée par plusieurs philosophes, entre autres par Antisthène, par Héraclide de Pont, par Sphorus le Stoïcien, par Pausanias, qui reçut de là, le nom d'Héracléipiste, par Nicomède, par Denys et par le grammairien Diodote. Sur plusieurs points de sa doctrine, Héraclite fit école en Grèce. Platon, Œnésidème, les Stoïciens, firent des emprunts à son système, et son livre fut une source à laquelle puisèrent plusieurs sectes philosophiques, postérieures à lui et à Socrate [2].

[1] Arist. *Ethic. ad Nicom*, L. VII, C. 5.

[2] Ce mémoire sur Héraclite a été lu, en 1839, devant l'Académie des sciences morales et politiques.

CHAPITRE VII.

DIOGÈNE D'APOLLONIE.

L'historien qui a raconté la vie et exposé les opinions des philosophes célèbres[1], ne précise ni la date de la naissance, ni la date de la mort de Diogène d'Apollonie. Il se contente de dire que ce philosophe vécut aux temps d'Anaxagore, et qu'au rapport d'Antisthène, il fut disciple d'Anaximène. Suivant le calcul de Tennemann, en ses tables chronologiques, Diogène d'Apollonie florissait vers la

[1] Tel est en effet le titre du livre de Diogène de Laërte. Περι βιων, δογμάτων και ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ ευδοκιμησάντων βιβλίαι.

soixante-dix-septième olympiade, c'est-à-dire, vers l'an 472 avant notre ère. Or, d'après les mêmes tables, Anaximène ne mourut qu'en 500; Diogène d'Apollonie put donc être son disciple. D'autre part, Anaxagore naquit en 428 et mourut en 500; Diogène, par conséquent, dut être le contemporain d'Anaxagore.

A l'époque où florissait Diogène d'Apollonie, Athènes, qui devait devenir un jour le centre des grandes écoles philosophiques fondées par Platon, Aristote, Zénon, Épicure, commençait à exercer en Grèce le glorieux rôle de métropole de la science. Diogène d'Apollonie y devança Anaxagore et Archélaüs, ces deux précurseurs de Socrate. Il y subit des persécutions; et Démétrius de Phalère, en son apologie de Socrate, rapporte que Diogène fut à Athènes l'objet d'une haine si ardente, que sa vie y courut des dangers. Quelle fut la cause de cette haine? Le sacerdoce athénien, qui devait plus tard proscrire Anaxagore et tuer Socrate, fit-il sur Diogène l'essai d'une persécution destinée à atteindre un jour les successeurs de ce philosophe? C'est

une question à laquelle il nous est impossible d'apporter une solution précise.

Les premiers philosophes ioniens, Thalès, Phérécyde, Anaximandre, avaient eu des successeurs, mais n'avaient pas, à proprement dire, fondé d'écoles. Nous avons vu, en effet, Anaximandre renoncer aux hypothèses cosmogoniques de Phérécyde et de Thalès, et Anaximène, à son tour, abandonner l'hypothèse d'Anaximandre. Mais Anaximène laissa un véritable héritier et propagateur de ses doctrines dans la personne de Diogène d'Apollonie. La doctrine cosmogonique de Diogène offre d'abord ceci de commun avec celles de Thalès, Phérécyde, Héraclite, qu'elle pose comme principe de toutes choses un seul élément; et la raison sur laquelle se fonde Diogène pour assigner ainsi à toutes choses un principe unique, c'est la nécessité de reconnaître entre les choses une série d'actions exercées et reçues; ce qui ne pourrait avoir lieu si tout ne procédait pas d'un seul et même principe, και τοῦτο ὀρθῶς. λεγει Διογενης, ὅτι εἰ μὴ ἦν ἐξ ἑνος ἁπάντα, οὐκ ἂν ἦν το ποιεῖν και πάσχειν ὑπ,

ἀλλήλων [1]. Mais, indépendamment de ce rapport général de ressemblance qui existe entre la cosmogonie de Diogène et celle des Ioniens, qui, tels qu'Héraclite, Phérécyde, Thalès, ont admis un principe unique, cette même doctrine soutient un rapport tout spécial de similitude avec la cosmogonie d'Anaximène. « Anaximène « et Diogène, dit Aristote [2], établissent que « l'air est le principe des corps simples. » « Diogène d'Apollonie, dit l'historien ancien qui « a raconté la vie et exposé les opinions des « philosophes célèbres, regarde l'air comme « étant l'élément générateur, στοιχεῖον εἶναι τὸν ἀέρα [3] Or, l'on sait que ce fut là précisément la donnée fondamentale de la cosmogonie d'Anaximène. A l'exemple d'Anaximène encore, Diogène semble avoir été conduit à l'adoption de son principe par une analogie. La vie humaine ayant son principe dans l'ame, et l'ame, pour Diogène comme pour Anaximène, étant le souffle, c'est-à-dire l'air, tous

[1] Arist. *de Generat. et Corrupt.*, L. I, C. 6.

[2] Métaph., L. I, C. 3.

[3] Diogène de Laërte, vie de Diogène d'Apollonie.

deux en concluent que l'air doit être également le principe de la vie universelle. De là, dans la doctrine de Diogène, une sorte de déification de cet élément. « *Quid aër* (dit Cicéron [1]) *quo Diogenes utitur Deo, quem sensum* « *habere potest, aut quam formam Dei?* » L'air est donc, pour Diogène, une sorte d'ame du monde; et de même que l'ame humaine a la conscience et la pensée, de même aussi la conscience et la pensée doivent appartenir à l'ame universelle. Telles sont du moins les doctrines qu'attribuent à Diogène, non-seulement Cicéron dans sa *Nature des Dieux*, mais encore Simplicius, qui avait lu le livre de Diogène, intitulé *de la Nature*. Au rapport de Simplicius, la cosmogonie de Diogène conférait à l'air tous les attributs de la divinité; à savoir : la grandeur, la puissance, la science, l'éternité, ἄλλὰ τοῦτο μέν δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι και μέγα, και ἰσχυρόν, και αἴδιον τε και ἀθάνατον, και πολλὰ εἶδος ἔστι [1]. En vertu de sa puissance et

[1] *De natur. Deor.* I, 12.

[1] Simplicius, fol. 33, *phys.* — *ibid*, en parlant du même principe, αἴδιον και ἀθάνατον σωμα.

de son intelligence, le principe suprême est regardé par Diogène d'Apollonie comme l'auteur de l'ordre et de l'harmonie qui se manifeste dans tous les phénomènes de l'univers. « Car, dit-il (toujours au rapport de Simpli-« cius), sans une intelligence, il ne serait « pas possible que toutes choses fussent dis-« tribuées comme elles le sont, et que tout « eût sa mesure, l'hiver et l'été, la nuit et le « jour, la pluie, le vent et le beau temps; tou-« tes choses que l'on trouvera parfaitement ré-« glées, poùr peu que l'on se donne la peine « d'y réfléchir. Οὐ γὰρ ἂν (φήσιν) οὗτω δεδάσθαι οἷοντε « ἦν ἄνευ νοησέως, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνος τε « και θέρους, και νύκτος και ἡμέρας, και ὑετῶν μαι ἀνέμων « και ευδίων, και τὰ ἄλλα, εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, ευρίσ-« κοι ἂν οὗτω διακείμενα ὡς ἀνυστόν κάλλιστα [1] » De l'harmonie qui éclàte dans les phénomènes de l'univers, Diogène d'Apollonie, faisant ici l'application du principe de causalité, destiné plus tard, sous Anaxagore et sous les philo-

[1] *Ibid.*, fol. 32 b.

sophes ultérieurs, à devenir le fondement le plus solide de la Théodicée, déduit l'existence d'un principe suprême, doué d'intelligence, νόησιν ἔχον, qui domine et gouverne tout, πάντων κρατεῖν, et ce principe suprême, c'est cet élément que les hommes appellent l'air, ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων. Ainsi revêtu des attributs d'intelligence et de puissance, l'air, à titre d'être par excellence, s'ajoute à tout, règle tout, pénètre tout, et il n'est pas une seule chose qui ne participe de son essence. Και μοί δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλόυμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, και ὑπὸ τούτου πάντα κοϐερνᾶσθαι, και πάντων κρατεῖν, και ἐπι πᾶν ἀφῖχθαι, και πάντα διατιθεναι, και ἐν πάντι ἐνεῖναι, και ἔστι μήδε ἔν, ὅτι μὴ μετεχει τούτου [1].

[1] *Simplic.*, *Phys.*, Fol. 33, A. — Ces trois fragments de Simplicius sont précieux à recueillir, en ce qu'ils jettent une vive clarté sur la doctrine de Diogène d'Apollonie. Simplicius avait connu le livre de Diogène sur *la Nature*, περι φυσέως. On peut donc croire, en toute confiance, qu'il reproduit exactement le système de ce philosophe. Maintenant, ces fragments, et deux autres que nous citerons ultérieurement, sont-ils des textes de Diogène lui-même recueillis par le savant commentateur, ou ne font-ils qu'exprimer la pensée de Dio-

Ces trois derniers textes, empruntés à Simplicius et rapprochés de tous ceux qui ont été cités précédemment, nous permettent de déterminer avec une exacte précision le rôle attribué à l'air dans la cosmogonie de Diogène. Ce rôle est double. L'air est d'abord le principe matériel par excellence, στοιχεῖον τὸν ἀέρα [1], comme l'eau chez Thalès, la terre chez Phé-

gène sous une forme et des expressions qui seraient celles de Simplicius? C'est ce qui nous paraît très difficile à décider. L'une et l'autre conjecture a des chances de vérité. Toutefois, la présence dans l'un de ces textes (voir plus loin) de termes d'un sens très déterminé, tels que χροίη et ἡδονή, désignant, comme dans les fragments d'Anaxagore, des qualités générales, à savoir, l'un les qualités du corps, l'autre les qualités de l'esprit, nous portent à penser que ce sont ici de véritables textes de Diogène. En effet, nous retrouvons le même emploi des mêmes termes, dans plusieurs fragments d'Anaxagore, qui, ainsi que Diogène d'Apollonie, écrivait à une époque où la langue philosophique, encore très pauvre en termes généraux, devait nécessairement recourir à des termes d'un sens particulier et déterminé, pour désigner des qualités générales. Or, de ce genre, sont les termes χροίη et ἡδόνη.

[1] Diog. de Laërte.

récyde, le feu chez Héraclite [1]. Mais il n'est pas seulement un corps éternel et immortel, ἀΐδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα [2], il est de plus un principe intelligent, πολλὰ εἶδος, νόησιν ἔχον, puissant, ἰσχυρὸν [3], et, à ce double titre, il pénètre, domine règle et gouverne toutes choses, πάντων κρατεῖ. [4] Qu'est-ce à dire? N'est-ce pas conférer à l'air tous les attributs de la matière et en même temps tous ceux de la divinité? N'est-ce point déifier cet élément, tout en lui maintenant pourtant sa nature corporelle? N'est-ce point, pour nous servir ici du langage scholastique, identifier l'une à l'autre et réunir en une seule et même substance la cause matérielle et la cause efficiente? Or, c'est dans cette identification que nous paraît sur-tout résider le caractère d'originalité qui s'attache à la cosmogonie de Diogène. Pour Anaxagore, la cause matérielle et la cause efficiente

[1] Voir les trois dissertations sur les philosophes désignés.

[2] Voir ci-dessus les *Fragm.* de Simplicius.

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

sont parfaitement distinctes, car il appelle l'une ὕλη et l'autre νοῦς. Pour les autres Ioniens (si l'on en excepte Thalès, chez qui semble prévaloir l'idée d'une sorte d'ame du monde au point de vue panthéistique[1], et Phérécyde, qui paraît avoir admis un Dieu coéternel à la matière[2]), la cause matérielle, celle qu'Aristote devait plus tard qualifier du nom de τὸ ὑποκείμενον, est la seule dont ils paraissent tenir compte, tandis qu'ils semblent négliger et omettre l'ἀρχὴ τῆς κινησέως, c'est-à-dire la cause efficiente, omission qui vaut à plusieurs d'entre eux, ainsi que nous l'avons vu, les reproches d'Aristote et ultérieurement de Plutarque, qui, sur les traces d'Aristote, déclare qu'il ne peut concevoir que la cause matérielle, le τὸ ὑποκείμενον, le sujet, puisse se modifier lui-même, et que, par exemple, le bois se change lui-même en lit et l'airain en vase ou en statue. Pour Diogène, au contraire, il n'y a pas de cause matérielle sans

[1] Κοσμον εμψύχον (D. L.) τῷ ὅλῳ ψύχην μιγῆναι (Arist.)
[2] ζεὺς μὲν και χρόνος εἰς ἀει και χθων ἦν (D. L.).

cause efficiente, et c'est en quoi il se sépare des philosophes mentionnés en dernier lieu. Seulement (et ce point différencie sa cosmogonie d'avec celle d'Anaxagore), il réunit ces deux causes en un seul et même être, qui est l'air. Il avait compris que l'organisation de cet univers requérait l'intervention d'un être intelligent et puissant ; mais il n'avait pu s'élever encore à la conception d'un être immatériel, et c'est pourquoi il avait identifié l'une à l'autre la cause matérielle et la cause efficiente. La distinction radicale de ces deux causes, et la personnification de la seconde d'entre elles en un être qui ne fût point matière, devait être le résultat d'un progrès ultérieur, et ce progrès, c'est avec Anaxagore que la philosophie l'opéra.

L'air donc, posé à titre tout à la fois de cause matérielle et de cause efficiente, tel est pour Diogène d'Apollonie le principe des choses, principe à deux faces, comme on voit, ou, en d'autres termes, principe revêtu d'un double attribut. Sous le point de vue du premier de ces attributs, c'est-à-dire à titre de

cause matérielle, l'air produit les mondes ; et comment les produit-il ? Absolument comme chez Anaximène, par condensation et raréfaction, avec cette différence toutefois que, chez Anaximène, cette condensation et cette raréfaction de l'élément générateur avaient lieu en vertu des lois fatales du mouvement, tandis que chez Diogène, ces modifications se produisent sous l'empire d'une sorte de cause providentielle, c'est-à-dire sous l'impulsion d'une volonté intelligente et puissante, inhérente au principe générateur lui-même, qui cumule la double fonction de cause matérielle et de cause efficiente. La condensation de l'air produit l'eau ; un degré ultérieur de condensation produit la terre. D'autre part, la raréfaction de l'air produit le feu. A leur tour, le feu, l'eau, la terre, produisent tout le reste. Tout s'opère donc, en dernière analyse, par la condensation et la raréfaction de l'élément générateur, τὸν ἀέρα, πυκνούμενον καὶ ἀραιούμενον, γεννητικὸν εἶναι τῶν κόσμων [1]. Mais de même que tout vient de l'air

[1] Diog. de Laërte (*Vie de Diogène d'Apollonie*).

par condensation ou raréfaction, de même aussi, par raréfaction ou condensation, tout y retourne: de telle sorte que, comme le dit Diogène d'Apollonie dans Diogène de Laërte, rien ne sort du néant et rien n'y rentre, οὐδὲν ἐν τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι, οὐδὲ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι [1]. Au sein de cette série indéfinie de transformations qui convertissent l'élément générateur en mille choses diverses, ou qui ramènent toutes ces choses à la forme primitive de l'élément générateur, la substance primordiale qui subit toutes ces modifications constitue un tout qui est et demeure infini, tandis que le caractère de fini s'attache aux formes variables et transitoires de la succession desquelles résultent les phénomènes de ce monde: Διογένης τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τον δὲ κόσμον πεπεράσθαι [2]. »

Le point de départ de la cosmogonie de Diogène étant ainsi déterminé d'après des témoignages irréfragables, il nous reste, toujours d'après les mêmes autorités, à suivre

[1] *Ibid.*

[2] *Plut. de Placit. philos.*, I.

cette cosmogonie dans ses développements.

Lorsque, par l'effet de la condensation et de la raréfaction, qui sont elles-mêmes un résultat du mouvement, l'air, substance primordiale, se fut converti en eau, en terre et en feu, le mouvement continuant à agir sur ces divers corps, transformations de l'élément primitif, leur densité relative détermina la place que prit chacun d'eux dans l'ensemble des choses. Les molécules de terre et d'eau occupèrent la partie inférieure; les molécules d'air et de feu les plages supérieures. En d'autres termes, les corps les plus lourds constituèrent, par leur assemblage, la terre et l'eau; les plus légers gagnèrent les régions célestes, et, de leur agrégation, résultèrent les astres et le soleil. C'est ce qui résulte du témoignage d'Eusèbe, qui, dans un passage [1],

[1] *Præpar. evang.*, L. I, C. 8 : Διογενης ὁ Απολλωνιάτης ἀερα ὑφίσταται στοιχεῖον. κοσμοποιεῖ δε οὕτως· ὅτι τοῦ παντος κινουμενου, και ᾗ μὲν ἀραιου, ᾗ δε πύκνου γινομενου, ὅπου συνεκυρήσε τὸ πύκνον, συστροφὴν ποιῆσαι, καὶ οὕτω τὰ λοιπὰ, κατὰ τὸν αυτὸν λόγον, τὰ κουφότατα, τὴν ἄνω τάξιν λαβόντα, τὸν ἥλιον ἀποτελέσαι.

dont nos précédentes lignes ne sont qu'une traduction, expose la manière dont Diogène d'Apollonie conçoit la formation du monde, οὕτως Διογένης ὁ Απολλωνιάτης κόσμοποιεῖ. Les choses étant ainsi distribuées, leur ensemble renferme en son sein une multitude de variétés qui, chacune, trouvent leur raison d'être dans quelque qualité de l'être primitif. En d'autres termes, l'air, substance primordiale et génératrice, possédant suivant les temps et les lieux, différentes propriétés, et n'étant ni constamment, ni partout, égal à lui-même quant au degré de chaleur, d'humidité, de mouvement, il en résulte, en un nombre indéfini, autant de différences analogues dans les êtres auxquels il donne lieu, différences qui n'affectent pas seulement les phénomènes corporels, mais encore les phénomènes intimes et intellectuels [2]; car, ainsi qu'il a été

[2] Καὶ πολλαὶ ετεροιωσεις ἐνεισι καὶ ἡδονης καὶ χροιῆς ἄπειροι (Simplic. phys., L. I, fol. 33, a). — Remarquez ici que le mot ἡδονῆς désigne les qualités internes, et χροιῆς les qualités externes. Ces deux mêmes mots sont pris dans

vu précédemment, l'air, dans la cosmogonie de Diogène, n'est pas seulement substance matérielle, σῶμα, mais encore substance intelligente, πολλὰ εἴδος. Simplicius, dans un passage qui, en vertu des raisons apportées plus haut [1], nous paraît être un texte même de Diogène, explique ainsi ces différences, tant internes qu'externes qui, dans les êtres dérivés, sont déterminées par les diverses qualités de l'être primitif. « Rien (est-il dit dans le pas-« sage dont il s'agit) n'est absolument sem-« blable à une autre chose. L'air lui-même, « ainsi que la pensée, ne sont point partout et « toujours égaux à eux-mêmes. L'air, en effet, « revêt bien des qualités diverses; il est ou « plus chaud ou plus froid, ou plus humide « ou plus sec, ou plus calme ou plus agité; « enfin, il y a en lui un nombre indéfini de

les mêmes acceptions dans un fragment d'Anaxagore, conservé aussi par Simplicius. On peut croire qu'à l'époque de Diogène et d'Anaxagore, la langue philosophique ne possédait encore que fort peu de termes généraux.

[1] Voir plus haut la note commençant ainsi : ces trois fragments de Simplicius......

« variétés et de degrés, tant en ce qui touche « les qualités internes que les qualités exté- « rieures. L'ame de tous les animaux est une « même chose, à savoir, un air plus chaud « que l'air extérieur, au sein duquel nous « vivons, mais en même temps, un air plus « froid que celui qui constitue la substance du « soleil. Toutefois, le degré de chaleur n'est « pas le même pour l'ame de tous les animaux; « il ne l'est pas même pour les ames des hom- « mes ; partout il diffère. Cette différence n'est « pas grande, il est vrai, mais elle est suf- « fisante pour empêcher toute équivalence. « C'est de là que provient la diversité des êtres « vivants, diversité qui porte tout à la fois sur « leur forme extérieure, sur leurs habitudes « et sur leur intelligence [1]. » Ce texte, em-

[1] Μετέχει δέ οὐδε ἓν ὁμοίως τό ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοησεως εἴσιν. ἔστι γὰρ πολύτροπος καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος, καὶ ξερότερος καὶ ὑγρότερος, καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτερην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαι ετεροιώσιεις ἔνεισι καὶ ἡδονης καὶ χροιῆς ἄπειροι. καὶ πάντων τῶν ζωῶν δε ἡ ψυχὴ τὸ αὐτὸ

prunté à Simplicius, est très explicite. C'est des diverses qualités de l'air que résultent les diversités tant externes qu'internes qui déterminent la distinction des espèces et des individus; car, à titre de substance matérielle, l'air est le principe des corps; à titre de substance intelligente, il est le principe des ames et de la pensée. Aussi, pour expliquer la pensée en nous, Diogène, au rapport d'Aristote et de Plutarque[1], suppose que l'air se répand avec le sang par tout le corps, ἐφέξης δεικνύσιν ὅτι νοήσεις γινονται τοῦ ἀέρος σὺν τῷ αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλέβων, et qu'ainsi le cœur est le point central tout-à-la-fois de la vie et de la pensée, Διογένης τὸ τῆς

ἔστιν, ἀὴρ θερμότερος τοῦ ἔξω, ἐν ᾧ ἔσμεν, τοῦ μεντοι παρὰ τῷ ἡλίῳ πολλὸν ψυχρότερος· ὅμοιονδὲ τουτο το θερμὸν οὐδενος τῶν ζώων ἔστιν, ἐπεὶ οὐδε τῶν ἀνθρώπῶν, ἀλλὰ διαφερει, μεγα μὲν οὐ, ἀλλ' ὥστε παραπλήσια εἶναι, οὐ μεντοι ατρεκεως γε ὅμοιον γε ὄν. ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐνούσης τῆς ἑτεροιωσίως, πολύτροπα καὶ τὰ ζῶα, και πόλλα, και οὔτε ἰδεαν ἀλλήλοις ἐοικότα, οὔτε διάιταν, οὔτε νόησιν, ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἑτεροιωσίων. (Simplic., phys., fol. 33, a).

[1] *Arist. de histor. animal. — Plut. de placit, 4, 5.*

ψύχης ἡγεμόνικον τίθησιν ἐν τῇ ἀρτηριάκῃ κοιλίᾳ τῆς καρδίας, ἥτις ἐστι καὶ πνευματικη. L'ame, dans l'homme et dans les animaux, est donc l'air; et l'air étant tout à la fois le plus subtil d'entre les éléments et le principe de toutes choses, il s'ensuit pour l'ame la double propriété de connaître et de mouvoir; de connaître, puisqu'à titre d'air elle est principe et possède aussi la notion de tout le reste; de mouvoir, puisqu'à titre d'air encore elle est le plus subtil des êtres. C'est ainsi, du moins, qu'Aristote entend et interprète la doctrine du philosophe d'Apollonie : « Διαγένης δ'ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα τοῦτον οἰόθεις πάντων λεπτομέρεστατον εἶναι καὶ ἀρχὴν, καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχὴν, ᾗ μὲν πρῶτον ἔστι καὶ ἐκ τούτου τά λοιπὰ γιγνώσκειν, ᾗ δὲ λεπτομερέστατον κινητικόν εἶναι [1]. »

De cet ensemble de considérations, que résulte-t-il pour le caractère général de la cosmogonie de Diogène ? C'est que l'ame universelle, en d'autres termes, le principe vital qui préside à l'existence de toutes choses, c'est l'air. L'air est le principe des phénomènes in-

[1] *De animâ*, 1, 2.

tellectuels comme des phénomènes physiques, en vertu de sa double nature de substance intelligente et de substance corporelle. Ames et corps, dans les hommes, dans les animaux, dans la nature entière, ne sont autre chose que l'air diversement modifié. Et Diogène croyait avoir trouvé dans les phénomènes de la vie des preuves de son assertion. Car, comme il le dit dans Simplicius [1], « L'homme « et les autres animaux qui respirent, vivent « d'air, et l'air constitue leur ame et leur pen- « sée, et si la respiration cesse, la vie et la « pensée cessent du même coup. Ἄνθρωπος γὰρ « καὶ τὰ ἄλλα ζῶα ἀναπνέοντα ζωεῖ τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐ- « τοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις. καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῇ, « ἀποθνήσκει, καὶ ἡ νόησις ἀπολείπει. » Et cette même pensée se trouve encore attribuée à Diogène par Aristote, en son *Histoire des animaux* : « Diogène établit, dit Aristote, que la se- « mence animale contient de l'air, et que la « pensée se forme par la circulation de l'air « avec le sang par tout le corps à travers les

[1] *Phys.*, *fol.* 32, *b*.

« veines. Διογενης δείκνυσιν ὅτι καὶ τὸ σπερμα τῶν ζώου « πνευματῶδες ἐστι, καὶ νοησεις γίνονται τοῦ ἀερος σὺν « τῳ αἱματι τὸ ὅλον σῶμα καταλάμβάνοντος διὰ τῶν « φλέβων. »

Telles furent, dans leur ensemble, et autant qu'il nous est possible de les retracer aujourd'hui, les doctrines de Diogène. Grâce à Simplicius; à qui nous sommes redevables de la conservation de plusieurs fragments de ce philosophe, cette doctrine n'a pas péri tout entière. Dépourvue d'originalité, du moins en ce qui touche au principe qu'elle pose comme fondamental, puisque ce principe avait été adopté et proposé déjà par un autre Ionien, elle constitua du moins un savant développement du système d'Anaximène.

On ignore si Diogène d'Apollonie composa plusieurs ouvrages. Simplicius avait vu son livre *de la Nature*, περὶ φυσέως, titre commun à la plupart des premiers traités composés par les philosophes anciens. C'est à ce livre probablement qu'appartenait la phrase citée par Diogène de Laërte, qui qualifie notre philosophe de savant et éloquent écrivain, ανὴρ

φυσικὸς, καὶ ἄγαν ἐλλόγιμος. « Diogène d'Apollonie, dit cet historien, avait écrit un' livre qui commençait par ces mots : « L'homme « qui veut établir une doctrine doit, à mon « avis, partir d'un principe incontestable, « énoncé en un langage simple et grave. » « Ἀρχὴ δὲ αὐτο τοῦ συγγράμματος ἥδε. Λόγον πάντος « αρχόμενον δοκεῖ μοι χρεὸν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἀναμφισβή- « τητον παρεχεσθαι· τὴνδε ἑρμηνείαν, ἁπλῆν και σεμνον. »

CHAPITRE VIII.

ANAXAGORE.

ANAXAGORE, fils d'Eubulus ou Hégésibulus, naquit en Ionie, comme avant lui Thalès, Anaximandre, Anaximène et Héraclite. La patrie d'Anaxagore fut Clazomène, qu'il devait quitter un jour pour aller fixer son séjour à Athènes. Les historiens de la philosophie s'accordent à dire qu'il naquit vers 500 avant l'ère chrétienne. Tennemann, dans ses tables chronologiques, assigne à sa naissance une date précise, à savoir, la première année de la soixante-dixième olympiade, l'an 500 avant J.-C., la même année où naquit le pythago-

ricien Philolaüs; et cette opinion de Tennemann est confirmée par le témoignage de Diogène de Laërte, qui, sur la foi d'anciens chroniqueurs et biographes, rapporte qu'Anaxagore commençait d'avoir vingt ans quand Xerxès passa l'Hellespont, c'est-à-dire la première année de la soixante-quinzième Olympiade, l'an 480 avant l'ère chrétienne. Or, pour qu'Anaxagore commençât d'avoir vingt ans la première année de la soixante-quinzième olympiade, il fallait qu'il fût né la première année de la soixante-dixième, laquelle est précisément la date que Tennemann assigne à sa naissance. Les premières années de son adolescence et de sa jeunesse présentent quelques caractères analogues à ceux qu'on retrouve dans la vie d'Héraclite. Comme Héraclite, Anaxagore était d'une famille illustre et opulente, et comme lui aussi, il renonça à ces richesses et à ces grandeurs, pour suivre, avec la plus complète abnégation et le plus généreux dévouement, la vocation qui l'entraînait vers la philosophie et la vie contemplative. Affaires publiques et affaires privées,

rang, fortune, famille, Anaxagore abandonna tout pour la science; et quelqu'un lui disant un jour : La patrie n'est-elle donc plus rien pour toi? Ma patrie, répondit-il, est au contraire l'objet de toutes mes pensées, et du doigt il montrait le ciel.

Les premières années d'Anaxagore se passèrent à Clazomène et en d'autres villes d'Ionie. Pendant le séjour qu'il y fit, il dut recueillir les enseignements de plusieurs d'entre les philosophes, ses prédécesseurs ou ses contemporains. Aristote [1] et Sextus-Empiricus [2] placent au nombre de ses maîtres le Clazoménien Hermotime. Quant à Anaximène, que quelques-uns lui donnent aussi pour maître, la chose paraît beaucoup moins vraisemblable, attendu qu'au rapport d'Apollodore, dans Diogène de Laërte, Anaximène serait mort environ au temps de la prise de Sardes par Cyrus, c'est-à-dire 538 avant notre ère, c'est-à-dire encore trente-huit ans avant la naissance d'Anaxa-

[1] Métaph., 1, 3.
[2] *Adv Mathem.*, IX, 7.

gore. Il est bien vrai que, dans sa Biographie d'Anaxagore, Diogène de Laërte dit positivement qu'il fut le disciple d'Anaximène, οὗτος ἤκουσεν Ἀναξιμένους. Mais il faut remarquer que Diogène de Laërte est ici en contradiction flagrante avec lui-même, puisque, tout en prétendant faire d'Anaxagore un disciple d'Anaximène, il place la naissance d'Anaxagore dans la première année de la soixante-dixième olympiade, c'est-à-dire, l'an 500 avant l'ère chrétienne, et paraît en même temps adopter l'opinion d'Apollodore, qui fait mourir Anaximène en 538, ce qui laisse entre la mort d'Anaximène et la naissance d'Anaxagore un intervalle de trente-huit ans, et s'oppose ainsi péremptoirement à toute contemporanéité entre ces deux philosophes. L'assertion de Diogène de Laërte, qui fait d'Anaxagore un disciple d'Anaximène, est donc suffisamment réfutée par Diogène de Laërte lui-même. Resteraient à expliquer ce passage de Simplicius[1], Ἀναξιμένους φιλοσοφίας κοινωνήσας, et cet autre pas-

[1] *Comment. in phys. Arist.*, p. 6, b.

sage de Cicéron : *Anaxagoras qui accepit ab Anaximene disciplinam*[1]. Mais de l'un ni de l'autre de ces deux textes, peut-on légitimement induire qu'Anaxagore ait été le disciple d'Anaximène, et ne faut-il pas bien plutôt entendre par-là qu'entre Anaximène et Anaxagore, il y eut transmission de doctrines philosophiques? Il nous paraît donc très improbable et contraire aux données les plus évidentes de la chronologie, qu'Anaxagore ait été le disciple direct d'Anaximène. Né trente-huit ans après lui, et comme lui en Ionie, il dut très certainement avoir connaissance de ses doctrines, comme au reste, des doctrines de Phérécyde, d'Anaximandre et de Thalès, qui, eux aussi, étaient Ioniens, et avaient vécu à Milet, non loin de Clazomène. Mais ce fut là le seul lien scientifique qui exista entre Anaximène et Anaxagore.

Anaxagore, après avoir recueilli en Ionie les traditions philosophiques laissées par Thalès, Phérécyde, Anaximandre et Anaximène,

[1] *De nat Deor.*, 1, 11.

quitta la Grèce des colonies, et vint s'établir à Athènes, non point à l'âge de vingt ans, mais bien vers l'âge de quarante, suivant l'ingénieuse conjecture de Schaubach, qui, à la leçon vulgairement adoptée dans Diogène de Laërte, substitue une leçon qui s'accorde mieux avec le reste du texte de cet historien [1]. Est-il probable, en effet, qu'Anaxagore ait quitté l'Ionie pour Athènes, au moment où Xerxès portait la guerre en Attique? D'ailleurs, il résulte du témoignage de Diogène et de Suidas qu'Anaxagore mourut à soixante-douze ans, peu de temps après sa condamnation et après avoir passé trente ans à Athènes, ἔνθα καὶ φασιν αὐτὸν ἐτῶν διατρίψαι τριά–

[1] Voici la leçon proposée par Schaubach, et les motifs qu'il apporte à l'appui :

Pro ἐτῶν εἰκόσιν *legendum est* ἐτῶν τεσσαράκοντα *quod non temerè fieri patet si litteras ad exprimendum numerum hæc scripta esse putamus* κ' (εἴκοσι) *pro* μ' (τεσσαράκοντα). *Quis enim qui Anaxagoram vigesimo ætatis suæ anno Athenas profectum esse putet, quùm Xerxes illi urbi excidium minaretur? Huc accedit quòd hæc ratio cum ipso Diogene pugnet.*

κοντα. Or, si Anaxagore n'eût eu que vingt ans quand il vint à Athènes, il serait donc mort vers l'âge de cinquante ans, et non point à soixante-douze, ainsi que le disent positivement Diogène et Suidas. Anaxagore avait donc environ quarante ans lorsqu'il vint s'établir à Athènes, dont, quelques années plus tard, il devait faire la métropole de la science, et où il devait compter parmi ses disciples Périclès, Euripide, Démocrite, Archélaüs, Thucydide et peut-être Socrate lui-même. Nous pouvons, sur ces divers points, invoquer le témoignage des historiens. Et d'abord, en ce qui touche Démocrite, Diogène de Laërte dit qu'il suivit les leçons de Leucippe, et, aussi, suivant quelques-uns, celles d'Anaxagore, Λευκίππῳ παρέβαλε, καὶ Ἀναξαγόρᾳ κατά τινάς. Le témoignage du même Diogène peut être invoqué en ce qui concerne Archélaüs : Ἀρχέλαος μαθητὴς Ἀναξαγόρου, Archélaüs, disciple d'Anaxagore. Il peut l'être encore en ce qui regarde Socrate et Euripide : ἀμφότεροι δὲ ἤκουσαν Ἀναξαγόρου καὶ οὗτος (Σωκράτης) καὶ Εὐριπίδης. « Tous deux suivirent les leçons « d'Anaxagore. » Au témoignage de Diogène de

Laërte, nous pouvons joindre, en ce qui touche Socrate, celui de Suidas qui, en traitant de Socrate, dit qu'il s'initia à la philosophie par les leçons d'Anaxagore, puis de Damon, ensuite d'Archélaüs, ἀκοῦσαι Ἀναξαγόρου τοῦ Κλαζομενίου, εἶτα Δάμωνος, εἶτα Ἀρχελάου. De même, en ce qui touche Euripide, nous pouvons citer encore non-seulement Suidas [1], mais encore Diodore de Sicile [2] et Cicéron [3]. Pour ce qui est de Périclès, les mêmes témoignages peuvent être produits. Diogène de Laërte rapporte que Périclès se présenta devant les juges du philosophe en disant qu'il était disciple d'Anaxagore, καὶ μὴν ἐγώ, ἔφη, τούτου μαθητής εἰμι. « Anaxagore, « dit l'historien Diodore [4], fut le maître de Péri- « clès. » Et Cicéron, en plusieurs endroits de ses écrits, cite également Périclès comme disciple

[1] Ευριπίδης διήκουσε δὲ καὶ Ἀναξαγόρου Κλαζομενίου.

[2] Ευριπιδης μαθήτης ὢν Ἀναξαγορου τοῦ φυσικοῦ. (1,7).

[3] *Euripides fuerat enim auditor Anaxagoræ* (*Tuscul.* III, 14).

[4] Ἀναξαγοραν τον σοφιστὴν διδάσκαλον ὄντα Περικλεους. (XII, 39.)

d'Anaxagore. « *Pericles Xanthippi filius, ab Ana-*
« *xagorâ physico eruditus*, dit-il dans son *Bru-*
« *tus*. Et ailleurs [1] : *Periclem non clamator ali-*
« *quis ad clepsydram latrare docuerat, sed ut acce-*
« *pimus, Clazomenius ille Anaxagoras, vir sum-*
« *mus in maximarum rerum scientiâ.* » Enfin, si aux noms déjà mentionnés on ajoute, sur l'autorité de Marcellinus, celui de Diogène, il résulte qu'Anaxagore compta parmi ses disciples les plus illustres d'entre ses contemporains.

Avant Anaxagore, Athènes ne pouvait opposer aucun nom célèbre à ceux des philosophes qui avaient déjà illustré les colonies grecques de l'Ionie ou de l'Italie. On peut donc dire avec vérité, que ce fut dans la première année de la quatre-vingt-unième olympiade, que la philosophie vint établir son siége à Athènes, où Anaxagore devait trouver plus tard, tant d'illustres successeurs Athènes devint ainsi la seconde patrie d'Anaxagore; mais la gloire qui, plus tard, s'attacha à son nom et à ses doctrines, n'en revient pas moins légi-

[1] *De Oratore*, III, 34.

timement à sa ville natale ; et c'est ici le lieu de contempler les merveilleuses destinées de l'Ionie, à qui il échut de voir sortir de son sein les fondateurs de toutes les grandes doctrines du premier âge de la philosophie grecque. En effet, indépendamment de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène et d'Archélaüs, tous quatre de Milet, indépendamment d'Héraclite, né à Ephèse, et d'Anaxagore qui prit naissance à Clazomène, l'Ionie eut encore la gloire de produire Xénophane, père de la philosophie Eléatique, et Pythagore, chef de la secte Italique. Si l'on ajoute à cela qu'Elée et Abdère étaient toutes deux colonies ioniennes, ne devient-il pas vrai de dire que l'Ionie fut le berceau de la philosophie grecque ? Elle avait doté l'Italie de ses grands chefs d'école, Pythagore [1] et Xénophane [2]; ce fut elle encore qui dota Athènes de son premier philo-

[1] Né à Samos, en 584, première année de la 49.me olympiade, selon Meiners.

[2] Né à Colophon dans la 40.me olympiade, c'est-à-dire vers l'an 602 avant l'ère chrétienne, selon Sotion, Apollodore et Sextus.

sophe dans la personne d'Anaxagore. D'après les témoignages les plus accrédités, trente ans environ s'écoulèrent entre l'époque où Anaxagore fonda son école et l'époque de son accusation et de sa condamnation, φάσιν οὕτον ἐτῶν διατρίψαι τριακοντα, dit Diogène de Laërte. Au rapport du même historien, les opinions ne s'accordent pas, concernant les causes et l'issue de cet événement. Sotion d'Alexandrie [1] rapporte que Cléon l'accusa d'impiété pour avoir dit que le soleil était une masse incandescente, μύδρον διάπυρον, que Périclès, son disciple, prit sa défense devant les juges, et qu'il fut condamné à une amende de cinq talents [2] et à l'exil. Avec cette opinion de Sotion, dans Diogène de Laërte, concorde le récit de l'historien Josèphe [3] : « Les Athéniens, dit-il, « regardaient le soleil comme une divinité, et « ils condamnèrent Anaxagore pour avoir dit « que c'était une masse incandescente » νομιζόν-

[1] Floriss. vers 70 ap. J.-C.

[2] Un talent équivalait à environ 1000 fr. de notre monnaie.

[3] C. Apion., t. II, p. 493, éd. Haverkamp.

« των Ἀθηναίων τὸν ἥλιον εἶναι Θεὸν, ὅδ' αὐτον ἔφη μύ-
« δρον διάπυρον, θανάτου αὐτὸν κατέγνωσαν. » Olympiodore, en ses commentaires sur la météorologie d'Aristote[1], s'exprime en termes analogues : « Anaxagore ayant dit que le soleil était un « globe de feu, c'est-à-dire un astre incan-« descent, fut, pour cette audacieuse asser-« tion, condamné à l'exil par les Athéniens. « Ὡς καὶ τὸν Ἀναξαγόραν μύδρον καλέσαι τον ἥλιον (μύδρος « γάρ ἐστιν πεπυρωμένος σίδερος) διὰ καὶ ὁ Ἀναξαγόρας « ἐξωστρακίσθη ἐκ τῶν Ἀθηναίων, ὡς τοιοῦτον τι τολμησάς « εἰπεῖν. » Satyrus, en sa *Biographie des Hommes illustres*, rapporte que ce fut Thucydide qui, par jalousie contre Périclès, son ennemi politique, accusa Anaxagore, maître de Périclès, non-seulement d'impiété, mais encore de trahison, et obtint contre lui, sans qu'il fût présent, une condamnation à mort, ἀπόντα καταδικασθῆναι θανάτου. Et comme on lui annonçait tout à la fois, ajoute Satyrus, et sa condamnation et la mort de ses enfants, il répondit, sur le premier point, qu'il y avait long-temps

[1] P. 5, a.

que la nature avait prononcé cette sentence contre lui, et, sur le second, qu'il savait bien qu'il avait engendré des mortels, ὅτι ᾔδειν αὐτοὺς θνητοὺς γεννήσας. paroles attribuées également à Solon, par les uns, et par d'autres à Xénophon. Hermippus, dans ses biographies, dit qu'Anaxagore fut mis en prison et menacé de mort; mais que Périclès, s'étant présenté devant le tribunal, demanda si quelqu'un avait à blâmer la vie d'Anaxagore, et que, chacun se taisant, je suis, reprit Périclès, disciple d'Anaxagore, et je vous conjure de ne pas condamner à mort un homme calomnié, mais de me croire et de le mettre en liberté. Hermippus ajoute qu'il en fut fait ainsi; mais qu'Anaxagore, irrité de sa mise en accusation, se retira volontairement d'Athènes. Enfin, Hiéronyme [1], au second livre de ses *Commentaires*, assure que Périclès amena devant les juges Anaxagore affaibli par la maladie et se traînant à peine, et qu'il dut son acquittement moins à son innocence qu'à la pitié qu'il inspira. Quoi qu'il

[1] Philosophe péripatéticien, vers 268 av. J.-C.

en soit de ces relations diverses, il paraît certain, d'après le témoignage positif de Diogène, qu'Anaxagore ne termina pas ses jours à Athènes, mais à Lampsaque [1], en Asie-Mineure. Un de ses amis témoignant le regret de le voir mourir hors de sa terre natale, « Tout chemin, dit-il, mène aux enfers, πάν-« ταχόθεν ὅμοια ἐστιν ἡ εἰς ἅδου καταβάσις. »

Anaxagore mourut la première année de la quatre-vingt-huitième olympiade, l'an 428 avant notre ère. Au rapport de Suidas, il mit lui-même fin à ses jours, κατεστρεψε τὸν βίον ἀποκαρτερήσας. Déjà, s'il faut en croire Plutarque dans la *Vie de Périclès*, il avait fait une semblable tentative à Athènes, mais en avait été empêché par Périclès. Anaxagore était né, d'après les appréciations qui nous ont paru les plus probables, l'an 500, c'est-à-dire la première année de la soixante-dixième olympiade; il avait donc vécu soixante-douze ans, βεβιωκεναι δὲ ἑβδομήκοντα δύο [2]. Les habitants de Lam-

[1] καιτελος ἀποχωρήσας εἰς Λαμψαχον αὐτοθι κατεστρεψεν.

[2] Diog. de L.

psaque lui rendirent les honneurs funèbres, et, au témoignage de Diogène de Laërte, gravèrent sur sa tombe cette inscription :

Ενθάδε πλεῖστον ἀληθείας ἐπὶ τέρμα περήσας
Οὐρανίου κόσμου κεῖται Ἀναξαγόρας.

« Ici repose Anaxagore, celui de tous les « hommes qui sut pénétrer le plus profondé- « ment les secrets du monde céleste. »

Cette inscription nous conduit naturellement à déterminer la nature des travaux du philosophe de Clazomène. Ainsi qu'il résulte du témoignage même de cette épitaphe, Anaxagore s'occupa sur-tout d'astronomie. Rappelons-nous d'ailleurs cette réponse qu'il fit à quelqu'un qui lui demandait s'il ne songeait plus à sa patrie : « Ma patrie, « dit-il en montrant le ciel, est l'objet de « toutes mes pensées. » Et une autre fois, comme on lui demandait à quelle fin il était né, : A cette fin, répondit-il, de contempler le ciel, le soleil et la lune [1]. Ce fait, rapporté

[1] Diog. de L.

par Diogène de Laërte, est rapporté en même temps et presque dans les mêmes termes par Aristote [1]. Comme un jour, dit Aristote, on demandait à Anaxagore quel motif pouvait exister chez un homme de préférer l'existence au néant : ce motif, répondit Anaxagore, c'est le besoin de contempler le ciel et l'ordre de l'univers : Θεωρῆσαι τον οὐρανον καὶ τὴν περὶ τον ὅλον κόσμον τάξιν. Les études astronomiques et cosmologiques étaient donc chez Anaxagore une sorte de vocation irrésistible, et en s'y adonnant il obéit tout-à-la-fois à l'impulsion de sa propre nature et au mouvement de son époque. Les premiers Ioniens, Thalès, Anaximandre, Anaximène, avaient été physiciens et astronomes [2]. Il impliquait, en effet, que la philosophie, à son début, fût autre chose que la science de la nature matérielle, et les premières investigations devaient sur-tout et avant tout avoir pour objet les phénomènes

[1] *Eudem.*, L. I, C. 5.

[2] Voir, sur ce point, les chapitres précédents, aux noms indiqués.

du monde physique. Or, parmi ces phénomènes, les plus apparents et ceux qui, par leur régularité et leur action sur les productions du sol, devaient sur-tout appeler l'attention, étaient les phénomènes astronomiques et météorologiques. A l'exemple donc de ses prédécesseurs, Anaxagore tourna principalement son attention vers l'étude de ces phénomènes; mais ses doctrines astronomiques et météorologiques ayant elles-mêmes leur fondement dans sa doctrine cosmogonique, c'est par l'exposé de celle-ci que nous devons commencer.

Afin de procéder ici d'après une méthode comparative, dont l'application nous paraît devoir apporter avec elle, en la matière qui nous occupe, d'utiles résultats, réunissons d'abord dans un exposé sommaire les opinions des philosophes antérieurs à Anaxagore, ou ses contemporains, ou immédiatement postérieurs, concernant l'origine et la formation des choses, et reconnaissons bien quel était sur ce point l'état de la science à l'époque à laquelle il appartient.

Ces philosophes, antérieurs à Anaxagore, ou ses contemporains, ou immédiatement postérieurs à lui, peuvent être rangés en deux catégories, suivant qu'ils regardent l'univers comme le développement d'un élément unique, ou comme le résultat de la combinaison de plusieurs éléments. Dans la première de ces deux catégories viennent prendre place Thalès, Phérécyde, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite et Hippasus de Métaponte. En effet, Thalès adopte comme élément primordial, l'eau [1]; Phérécyde, la terre [2]; Anaximène et Diogène, l'air [3]; Héraclite d'Éphèse et Hippasus de Métaponte [4], le feu. Dans la seconde de ces deux catégories se rangent Xénophane, Hippon de Rhégium, Ænopide de Chio, Onomacrite, Empédocle, Anaximandre, Leucippe, Démocrite. Mais entre ces divers philosophes de la seconde catégorie des distinc-

[1] Aristote, *Métaph.*, L. I, C. 3.

[2] *Sextus-Empiricus*, *hypot. pyrrh.*, L. III, C. 4.

[3] Aristote, *Mét.*, L. I, C. 3.

[4] Aristote, *ibid.* — Voir nos dissertations précédentes sur chacun de ces philosophes, à l'exception d'Hippasus.

tions sont à admettre à côté de la ressemblance qui les unit, et ces distinctions consistent en ce que, parmi eux, les uns adoptent deux éléments générateurs, les autres trois, l'un d'entre eux quatre, plusieurs d'entre eux un nombre indéfini. Ainsi, au rapport de Sextus [1], Xénophane adopte la terre et l'eau; Hippon de Rhégium, le feu et l'eau; Ænopide de Chio, le feu et l'air; Onomacrite, le feu, l'eau et la terre; Empédocle, le feu, l'eau, la terre et l'air; et enfin, au rapport d'Aristote et de Cicéron [2], Anaximandre, Leucippe et Démocrite admettent un nombre indéfini d'éléments. Maintenant, à laquelle de ces deux catégories appartient Anaxagore? Nous nous proposons d'établir que c'est à la seconde, c'est-à-dire à celle des philosophes qui admettent une pluralité d'éléments, et, dans cette seconde catégorie, à l'ordre de ceux qui, à l'exemple d'Anaximandre, Leu-

[1] *Sextus; loc., cit.*

[2] Aristote, *de generat et corrupt.*, L. I, C. 1. — Cicéron, Acad., I, L. II, par. 37.

cippe et Démocrite, en admettent un nombre indéterminé, ἄπειρον.

Pour atteindre le but que nous nous proposons, à savoir, la restitution de la philosophie d'Anaxagore, nous aurons recours à de nombreux textes d'Aristote, de Sextus-Empiricus, de Diogène de Laërte, de Cicéron, qui déterminent avec toute la précision désirable le caractère de la doctrine cosmogonique du philosophe de Clazomène. Mais, indépendamment de ces textes, une ressource plus précieuse encore nous est offerte dans une série de fragments d'Anaxagore lui-même. Parmi ces fragments, qui existent au nombre de vingt-cinq, un est emprunté au traité de Sextus-Empiricus, πρὸς τούς μαθηματίκους, et a trait à une opinion émise par Anaxagore, sur la difficulté qui existe pour l'intelligence humaine assistée des sens, ces instruments si imparfaits et si grossiers, d'arriver à la possession de la vérité. Un second, sur la véritable nature du soleil, qu'Anaxagore assimile à un corps en ignition, se trouve tout à la fois dans l'apologie de Platon, dans les mémoires

de Xénophon, dans l'écrit de Plutarque sur les opinions des philosophes, et dans Diogène de Laërte, à l'article *Anaxagore*. Enfin un troisième sur l'état primitif de l'univers, qui, dans l'opinion d'Anaxagore, n'était autre chose que le chaos (πάντα ἦν ὁμοῦ), auquel l'esprit fit succéder l'ordre et l'harmonie, (εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε) se rencontre dans Diogène de Laërte. Les vingt-deux autres fragments d'Anaxagore se trouvent dans la première partie du commentaire de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote et sur le *Traité du ciel* de ce même philosophe; et les raisons qui nous portent à juger que ces passages sont véritablement des fragments d'Anaxagore nous paraissent suffisamment décisives. En premier lieu, ces passages sont écrits en dialecte ionien, et se distinguent ainsi du reste du texte de Simplicius. En outre, il résulte des paroles mêmes de Simplicius que la doctrine d'Anaxagore ne lui était pas simplement arrivée par tradition, mais qu'il l'avait étudiée et connue dans plusieurs d'entre les écrits mêmes du philosophe de Clazomène : τά

μεν. εἰς ἔμε ἐλθοντα βιβλια [1]. Nous avons cru devoir réunir dans des notes annexées à ce mémoire [2] la série complète de ces fragments dont nous avons essayé une traduction, nous réservant de les invoquer successivement dans le cours de cette dissertation, à mesure que le besoin s'en offrirait, et de les étayer en même temps de témoignages et de passages empruntés à Aristote, à Platon, à Diogène, à Sextus, à Cicéron, à Lucrèce. Ces divers rapprochements nous semblent de nature à jeter un grand jour sur le sens de ces fragments, qui, seuls et destitués de toute explication extrinsèque, pourraient, il faut en convenir, ne donner qu'une idée très vague des doctrines d'Anaxagore.

L'un des fragments conservés par Simplicius, dans son commentaire sur la physique d'Aristote [3], nous offre en un sens parfaite-

[1] *Simplic. in phys.*, Arist., p. 36, b.

[2] Voir à la fin du volume.

[3] P. 33, b. — Voir, pour la série complète et la traduction de ces fragments, les notes à la fin du volume.

ment déterminé l'opinion d'Anaxagore sur l'état primitif de l'univers. Aux yeux du philosophe de Clazomène, cet état fût le chaos, ὁμοῦ πάντα χρήματα. Au sein de ce chaos, il suppose un nombre infini d'éléments matériels, ἄπειρα πλῆθος, ce qui vient, en ce point, assimiler la cosmogonie d'Anaxagore à celle d'Anaximandre, de Leucippe et de Démocrite, qui eux aussi, au rapport d'Aristote [1] et de Cicéron [2], adoptent un nombre infini d'éléments, en même temps que cette même cosmogonie se distingue essentiellement de celle de Thalès, de Phérécyde, d'Anaximène, de Diogène d'Apollonie, d'Hippasus de Métaponte, de Xénophane, d'Hippon de Rhégium, et d'Empédocle, qui, les uns et les autres, reconnaissent un nombre déterminé d'éléments, ceux-là un seul, ceux-ci deux, trois, ou quatre [3]. Maintenant ces éléments, infinis

[1] *De generat. et corrupt.*, L. I, C. 1.

[2] Acad., 1, 2.

[3] Consulter sur ces divers points Aristote, *Métaph.*, L. I, C. 3. — *Sextus-Empiricus*, *Hypot.*, *Pyrrh.*, L. III, C. 4.

en nombre, Anaxagore les envisage comme d'une extrême ténuité, τὸ σμικρὸν ἄπειρον, et, par une conséquence de cette extrême ténuité, comme imperceptibles aux sens, οὐδὲν εὔδηλον ὑπὸ σμικρότητος, ce qui vient en ce point établir une similitude entre la cosmogonie d'Anaxagore et celle de Démocrite et d'Épicure, qui ont appelé du nom d'ἄτομοι, *atomes*, ces infiniment petits dont le philosophe clazoménien caractérise la nature par l'expression de σμίκρον ἄπειρον. Au milieu de la confusion de ces éléments infinis en nombre et en ténuité, Anaxagore semble pourtant admettre une exception en ce qui concerne l'air et l'éther. Car il dit expressément [1] que l'air et l'éther, tous deux infinis, enveloppaient toutes choses, πάντα γὰρ ἀὴρ τὲ καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα. N'est-ce pas dire implicitement que l'air et l'éther se distinguaient de la masse des choses, et échappaient ainsi à cette confusion générale caractérisée par le πάντα ἦν ὁμοῦ. Maintenant qu'entend Anaxagore par

[1] Voir aux notes le premier fragment d'Anaxagore.

l'air et l'éther? Entend-il une seule et même substance, à laquelle il donnerait, par une sorte de redondance, une double dénomination? Il n'en est rien assurément, car l'expression αμφότερα signifie clairement qu'il s'agit ici de deux éléments distincts. Or, si dans l'un de ces éléments, ἀήρ, l'air, nous retrouvons incontestablement l'élément primordial adopté par Anaximène de Milet et Diogène d'Apollonie, il nous sera aisé de démontrer que le second de ces mêmes éléments, nommé par Anaxagore *éther*, αἰθήρ, n'est autre chose que l'élément primordial adopté par Héraclite d'Ephèse et par Hippasus de Métaponte, sous la dénomination de πῦρ, *le feu*. C'est ce qui résulte, avec la plus lumineuse évidence, de plusieurs passages d'Aristote, de Simplicius et de Plutarque, que nous citons ici textuellement. «Anaxagore, « dit Aristote[1], emploie à tort cette dénomina- « tion, car il dit *éther* au lieu de *feu*. Ἀναξαγόρας « δὲ καταχέχρηται τῷ ὀνόματι τούτῳ οὐ καλῶς ὀνομάζει « γὰρ αἰθέρα ἀντὶ τοῦ πυρός.» Et, dans ce même traité

[1] *De Cœlo*, 1, 3.

du ciel[1] : « Le feu et l'éther sont la même chose « pour Anaxagore » τὸ γὰρ πῦρ καὶ τὸν αἰθέρα προσ- « αγορεύει τὸ αὐτο. » Simplicius, dans son commentaire sur le traité *du ciel* par Aristote[2] : « Anaxa- « gore a fréquemment dit l'éther pour le feu. « Ἀναξαγόρας πολλάκις τῷ ὀνόματι τοῦ αἰθέρος ἀντὶ τοῦ « πυρὸς ἐχρήσθη. » Ainsi, dans le système cosmogonique d'Anaxagore, l'air et l'éther, ou plutôt l'air et le feu, enveloppent toutes choses, κατείχεν, et par conséquent, se distinguent de la masse totale, ainsi que d'ailleurs il s'en explique lui-même dans un des fragments conservés par Simplicius, καὶ γὰρ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀποκρίνεται ἀπὸ τοῦ περιέχοντος τοῦ πολλοῦ[3], et, par une conséquence dernière, l'air et le feu deviennent l'un et l'autre, dans la cosmogonie d'Anaxagore, éléments d'une nature spéciale et déterminée, contrairement au nombre indéfini des autres éléments dont l'ensemble constitue le chaos primitif ; ce qui vient, en ce point,

[1] *Ibid.* L. III, C. 3.
[2] P. 148, b.
[3] Voir aux notes le fragm. 2.

assimiler en une certaine mesure cette cosmogonie aux doctrines réunies d'Anaximène et d'Héraclite.

Au sein de cet état qu'Anaxagore suppose comme primordial, non seulement tout est confondu, πάντα ὁμοῦ[1], πάντα συγκρινόμενα, συμμιξις πάντων χρημάτων, mais encore tout est dans tout, πᾶν ἐν πάντι[2], ἐν πάντι δεῖ νομίζειν ὑπαρχειν πάντα χρηματα[3]. Or, si tout est dans tout, chaque parcelle participe de la nature du tout, ἐν πάντι πάντος μοῖρα[4], et toutes ces parcelles, constituées ainsi uniformément entre elles, deviennent, dans la doctrine d'Anaxagore les *Homéoméries*, principes et éléments de toutes choses, ὁμειομέρη στοιχεῖα. A la vérité, le nom d'*Homéoméries* ne se rencontre dans aucun des vingt-sept fragments conservés par Simplicius ; mais, en revanche, il se trouve fréquemment dans Ari-

[1] Voir aux notes les fragments conservés par Simplicius, et notamment, en ce qui concerne le passage dont il s'agit, les fragments 1, 2, 6, 16, 17.

[2] *Ibid.* fragment 5.

[3] Fragment 15.

[4] Fragment 7.

stote, dans Sextus-Empiricus, dans Diogène de Laërte, à l'occasion des doctrines du philosophe de Clazomène. Il résulte d'ailleurs du témoignage de Simplicius lui-même, que cette dénomination avait été réellement adoptée par Anaxagore : τά εἴδη, ἅπερ ὁμοιομερείας καλεῖ, dit Simplicius « *les espèces qu'il appelle Homœoméries.* » Stobée [1] rend un témoignage analogue : ὁμοιομερείας αὐτας ἐκάλεσεν καὶ ἀρχάς τῶν ὄντων. » Il en est de même de Plutarque [2] : ὁμοιομερείας αὐτὰς ἐκάλεσεν. » Il ne saurait donc, ce nous semble, y avoir lieu à contestation en ce point, et tout établit d'une manière irréfragable que les expressions ὁμοιομέρη, ὁμοιομερείαι, ὁμοιομέρη στοιχεῖα, appartiennent originairement à Anaxagore. Il reste à déterminer avec précision ce qu'il faut entendre par ces Homœoméries. Voici d'abord l'explication apportée par plusieurs philosophes et philologues anciens. *Particulas inter se similes*, dit Cicéron [3], « molécules ou parcelles

[1] *Eclog. phis.*, L. 11, 12, p. 296, édit. Heeren.
[2] *Placita philos.*, 1, 3.
[3] *Quæst. Acad.*, IV, 37.

« homogènes. » Aristote en apporte une explication analogue : « τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, ὧν « ἑκάστου τὸ μέρος συνώνυμον ἐστι[1] Anaxagore appelle « *Homœoméries* les corps dans lesquels chaque « partie s'appelle du même nom que le tout. » Et si quelque équivoque pouvait rester dans cette interprétation d'Aristote, le passage suivant de Jean le Grammairien[2] suffirait à la lever : ὁμοιομερεια δε ἐστιν, ἧς τὸ μερος τῷ ὅλῳ ὁμοιον. » Du même genre est encore l'explication proposée par Lucrèce dans les vers suivants :

Nunc et Anaxagoræ scrutemur ὁμοιομερειαν
Quam Græci memorant, nec nostrâ dicere linguâ
Concedit nobis patrii sermonis egestas;
Sed tamen ipsam rem facile est exponere verbis,
Principium rerum, quam dicit ὁμοιομέρειαν.
Ossa videlicet è pauxillis atque minutis
Ossibu', sic et de pauxillis atque minutis
Visceribus viscus gigni, sanguemque creari
Sanguinis inter se multis coentibu' guttis,
Ex aurique putat micis consistere posse
Aurum, et de terris terram concrescere parvis,

[1] *De generat. et corrupt.*, 1, 1.
[2] Sur la physiq. d'Aristote, a. 10.

Ignibus ex ignem, humorem humoribus esse,
Cætera consimili fingit ratione putatque[1].

« Recherchons maintenant en quoi consiste « l'*Homœomérie* d'Anaxagore, pour nous servir « du terme grec, puisque la pauvreté de notre « idiôme national s'oppose à ce que nous le « disions en notre langue. Il est aisé du reste « d'expliquer ce qu'entend Anaxagore par le « principe qu'il appelle *homœomérie.* Par « exemple, les os se sont formés de petits os; « les viscères de petits corps de même nature; « le sang de l'agglomération de petites gouttes « de sang; l'or de l'agrégation de parcelles « d'or; la terre, le feu, l'eau, de l'assemblage « de petites parcelles d'eau, de feu, de terre; « et ainsi de toutes choses. »

Enfin, nous pouvons encore invoquer en ce point l'autorité de Diogène de Laërte et de Cicéron. Diogène, en sa *Vie d'Anaxagore*, s'énonce ainsi : « Les homœoméries sont le prin- « cipe des choses, et de même que l'or se « constitue de parcelles similaires, de même

[1] L. I, v. 830, *sq.*

« l'agrégation des homœoméries constitue « l'ensemble de l'univers [1]. » Cicéron, de son « côté, caractérise ainsi le système cosmogo- « nique du philosophe de Clazomène : « *Anaxa- « goras materiam infinitam dixit esse à quâ « omnia gignerentur, sed ex eâ particulas inter « se similes, minutas.* [2] » Anaxagore admet « comme principe des choses une matière in- « finie, et la regarde comme composée de par- « celles similaires d'une extrême ténuité. »

Maintenant, les explications invoquées, le sens étymologique des dénominations grecques, et, plus que tout le reste, les textes d'Anaxagore lui-même ne s'accordent-ils pas à établir que les *homœoméries*, au sens où les prend le philosophe de Clazomène, ne sont autre chose que des corpuscules constitués homogéniquement les uns aux autres? Et d'où vient cette similarité? De ce que chacun d'eux

[1] Αρχὰς δὲ τὰς ὁμοιομερειας· καθάπερ γὰρ ἐκ τῶν ψηγμάτων λεγομένων τον χρυσον συνεστάναι, οὕτως ἐκ τῶν ὁμοιομερων σωμάτων το πᾶν συγκρινέσθαι.

[2] Acad., 1, L. II, C. 37.

participe de tous les caractères de l'ensemble et possède en soi, réduites aux proportions de l'infiniment petit, les diverses propriétés du tout. Et nous n'avançons rien ici qui ne puisse pleinement se justifier par la citation de textes d'Anaxagore lui-même. « Dans le mélange « universel (fragm. 3, conservé par Simpli- « cius) toute chose contenait les germes du « tout, ainsi que les formes et les qualités du « tout. » Τουτέων δὲ οὕτως εχόντων, χρὴ δοκέειν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα, ἐν πᾶσι τοῖς συγκεκρινομένοις, καὶ σπερμάτα πάντων χρημάτων, καὶ ἰδέας παντόιας ἔχοντα, καὶ χροίας καὶ ἡδονάς.» Et ailleurs (fragm. 7 et 8): « Cha- « que chose participe de la nature du tout, ἐν «παντὶ πάντος μοῖρα. » Et ailleurs (fragm. 15) : « Il « faut songer que tout est dans tout, ἐν πάντι δεῖ νομεζειν ὑπάρχειν πάντα χρήματα. » Et enfin (fragm. 16), (et c'est peut-être ici le plus décisif de ces divers passages) : « Tout était confondu, de telle « sorte qu'une chose quelconque, par exemple « ce morceau de pain, était un mélange de « cette chair et de cet os, ayant du reste cela « de commun avec l'universalité des choses » Ἦν ὁμοῦ πάντα χρήματα, ὥστε ὁτιοῦν οἷον τὸν ἄρτον τόνδε,

« l'agrégation des homœomé[illegible] μιγμα εἶναι ὁμοίως
« l'ensemble de l'univers [1]. » [illegible]omœoméries d'A-
« côté, caractérise ainsi l[illegible]milaires entre eux,
« nique du philosophe d[illegible] comme parle Cicé-
« *goras materiam* [illegible] similarité dans la pro-
« *omnia gignerer* [illegible] chaque parcelle du tout
« *se similes*, [illegible] d'un infiniment petit, un
« comme p[illegible]ers, en ce sens que tout ce qui
« finie, [illegible]mble se retrouve en proportions
« cell[illegible] petites dans chacune des parties.
M[illegible] dans la cosmogonie d'Anaxagore,
se[illegible] de départ. Recherchons maintenant
[illegible] le philosophe de Clazomène explique
le passage de l'état primitif à l'état actuel.

Le principe de cette transformation a été le mouvement, et, à son tour, le mouvement a été l'œuvre de l'Esprit. C'est ce qui résulte clairement d'un passage de la physique d'Aristote [1], relatif à Anaxagore : πάντων ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι. Anaxagore envisage donc le repos comme l'état primitif de l'univers, mais le repos

[1] L. 8, C. 1.

ision et le chaos, ainsi qu'il résulte rieurement cités. C'est par le qu'elles sont sorties du chaos, leur itif, pour entrer dans leur condition nte, qui est le dégagement et l'ordre, et e mouvement, principe d'harmonie, Anaxagore l'envisage, non comme un attribut inhérent à la matière, mais comme procédant de l'être immatériel, de l'Esprit, κινῆσιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι. Nous venons de citer un texte d'Aristote; appuyons-le d'un texte d'Anaxagore lui-même, conservé par Simplicius[1]: « Au moment (dit-il) où l'esprit commença « à imprimer le mouvement, il se distinguait « de l'ensemble auquel ce mouvement était « imprimé. Et, à mesure que l'esprit com« muniquait le mouvement, le dégagement « s'opérait au sein de l'ensemble. Et le mouve« ment de chacun des éléments, à mesure « qu'ils recevaient l'impulsion et qu'ils se dé« gageaient les uns des autres, ne faisait qu'ac« célérer et faciliter le dégagement universel. »

[1] Voir aux notes le fragm. 18, pour le texte grec.

temps à autre entre les éléments de même nature et au sein d'une même homœomérie une dissolution qui succédait ainsi à l'agrégation. C'est dans cette succession de l'agrégation et de la dissolution qu'Anaxagore fait consister ce double phénomène, qu'Aristote, dans son langage péripatéticien, appelle du nom de γενεσις et de φθόρα, *génération et destruction.* Pour Anaxagore, il n'y a, à proprement dire, ni naissance, ni destruction; dans sa doctrine, naître c'est s'agréger, et périr c'est se dissoudre. Et ceci résulte évidemment d'un texte d'Anaxagore lui-même, conservé par Simplicius [1] : « C'est à tort, dit-il, que les Grecs se « servent des mots naître et périr. Car rien ne « naît, rien non plus ne périt. Il n'y a au « monde qu'agrégation et dissolution. Ainsi, « naître se dirait mieux s'agréger, et périr se « dissoudre. » Nous pourrions également, à cette occasion, citer un passage de la *Métaphysique* d'Aristote [2] : « Anaxagore de Clazo-

[1] Voir aux notes, fragm. 22.

[2] L. I, C. 3.

« mène, dit Aristote, prétend que les choses « formées de parties homogènes ὁμοιομέρη ne « naissent et ne périssent qu'en ce sens que « leurs parties se réunissent ou se séparent « (συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον), mais qu'en un « autre sens que celui-là, elles ne naissent « ni ne périssent, et qu'elles sont éternelles « (διαμένειν ἀΐδια.) » Ce travail incessant d'agrégation et de dissolution (σύγκρισις, διάκρισις), qui s'effectue entre les éléments constitutifs des homœoméries, amène au sein de la nature matérielle une série non interrompue de modifications (ἀλλοίωσις); car, ainsi que le dit Aristote dans sa Physique [1], au point de vue d'Anaxagore, *naître* équivaut à *se modifier*, soit par agrégation, soit par dissolution, τὸ γενέσθαι τοιόνδε καθ' ἕστηκεν ἀλλοιοῦσθαι. Remarquons, toutefois, à cette occasion, qu'Aristote blâme chez Anaxagore l'emploi des mots ἀλλοίωσις, ἀλλοιοῦσθαι, auxquels il voudrait voir, dans le système du philosophe clazoménien, substituer constamment ceux de σύγκρισις et διάκρισις.

[1] L. I, C. 4.

Voici, à cet égard, le passage entier d'Aristote : « Les philosophes qui font de l'unité le « tout, et qui dérivent toutes choses d'un « principe unique, sont nécessairement con- « duits à appeler la génération une *modifica-* « *tion*, ἀλλοίωσιν, et à dire qu'arriver à l'être, « c'est *se modifier*, ἀλλοιοῦσθαι. Mais ceux qui « admettent plusieurs éléments comme prin- « cipes, tels qu'Empédocle, Anaxagore et « Leucippe, doivent tenir un autre langage ; « et pourtant Anaxagore a manqué de propriété « dans l'expression ; car, dans sa terminologie, « naître et périr équivalent à *se modifier*, ἀλλοιοῦ- « σθαι, bien qu'il reconnaisse plusieurs éléments « à l'exemple de plusieurs autres. Ainsi, Em- « pédocle pose quatre éléments matériels, et « en tenant compte des principes moteurs, six « en totalité[1]. De leur côté, Anaxagore, Leu- « cippe et Démocrite admettent une infinité

[1] Les quatre éléments matériels d'Empédocle sont le feu d'une part, et, d'autre part, l'air, l'eau, la terre. Ses deux principes moteurs sont l'amitié et la discorde. (Voir Arist. *Mét.*, L. I, C. 3.)

« d'éléments... Ceux donc qui font tout dé-
« river d'un élément unique, peuvent et doi-
« vent nécessairement donner à la naissance
« et à la destruction, γένεσις καὶ φθόρα, le nom
« d'altération, ἀλλοίωσις; car, à leur point de
« vue, le sujet subsiste toujours identique et
« un; et c'est précisément cet état de choses
« que nous appelons modification, ἀλλοίωσις.
« Mais, pour ceux qui admettent plusieurs
« éléments, arriver à l'être doit être autre
« chose que *se modifier*. La génération et la
« corruption résultent alors, soit de l'alliance,
« soit de la séparation des éléments; et c'est
« ce qui a fait dire à Empédocle que rien ne
« naît, mais que tout se réduit à un mélange
« et à une dissolution : φύσις οὐδενός ἐστιν, ἀλλὰ
« μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων[1]. Telle est, en ce
point, la critique d'Aristote, qui, nous l'a-
vouons, nous paraît un peu minutieuse et
d'ailleurs assez peu fondée en raison, attendu
que de l'agrégation et de la dissolution des

[1] *De Generat. et Corrupt.*, L. I, C. 1.

éléments entre eux résultent nécessairement au sein du monde matériel des transformations, des modifications, et que les mots ἀλλοίωσις, ἀλλοιοῦσθαι, désignent fidèlement ces passages d'un état à un autre, amenés par l'alliance ou la séparation des molécules matérielles. De ces modifications successives, Anaxagore fait résulter l'état présent de l'univers. Ainsi, au rapport de Diogène de Laërte en sa *Vie d'Anaxagore*, l'action réciproque du feu, de l'eau et de la terre produisit originairement les animaux : sorte de syncrétisme adopté en ce point par Anaxagore, entre les doctrines d'Héraclite, de Thalès et de Phérécyde. Sortis originairement de l'action mutuelle des trois éléments mentionnés, les animaux se perpétuèrent ensuite par voie de génération [1]. En même temps, par l'effet du dégagement des principes élémentaires, s'opérait la distribution relative des corps dont l'ensemble constitue l'univers. Les plus pesants vin-

[1] ζῶα γενέσθαι ἐξ ὑγρου καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους· ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων. Diog. de L., sur Anaxag.

rent occuper la région la plus basse, comme la terre; les plus légers, la région la plus haute, comme le feu; puis l'air et l'eau, la région intermédiaire [1]. Dans cette disposition donc, la terre sert de base à l'eau et à l'air, au-dessus desquels s'élève à son tour le feu ou l'éther; car nous avons établi que, dans le système d'Anaxagore, l'éther et le feu sont une seule et même chose. Resserrée entre la terre d'une part, l'air et le feu d'autre part, l'eau est considérée par Anaxagore comme douée d'une constante mobilité, et ce philosophe semble avoir pressenti les théories modernes sur le déplacement des eaux de la mer qui abandonne certaines plages pour en couvrir certaines autres, lorsque quelqu'un lui demandant si un jour viendrait où la mer occuperait la place des montagnes de Lampsaque : oui, répondit-il, au rapport de Diogène de Laërte, si le temps ne finit pas, ἐὰν γε ὁ χρόνος μὴ ἐπιλείπῃ Anaxagore

[1] Τῶν τε σωμάτων τὰ μὲν βαρέα τὸν κάτω τόπον, ὡς τὴν γῆν, τὰ δε κοῦφα τὸν ἄνω ἐπίσχειν, ὡς τὸ πῦρ, ὕδωρ καὶ ἀέρα τὸ μέσον. (*Id. ibid.*)

avait d'ailleurs dirigé ses investigations sur plusieurs phénomènes appartenant à l'ordre des sciences physiques, astronomiques et météorologiques. C'est ainsi qu'au rapport de Diogène de Laërte, il disait que le vent provenait de l'action des rayons solaires sur l'air, anticipant en ce point sur certaines théories modernes qui attribuent ce phénomène soit à une raréfaction, soit à une condensation produite par un abaissement ou une élévation de température en certaines plages atmosphériques. C'est ainsi encore que, toujours d'après le même historien, il dit que le tonnerre provient du choc des nuées, les éclairs du frottement mutuel de ces mêmes nuées, les tremblements de terre de courants atmosphériques souterrains[1]. Il regardait, à ce qu'il paraît, la voûte céleste comme un continu de matière solide, et Silenus, dans Diogène de Laërte, rapporte que sous l'archontat de Dimylos, une pierre étant tombée du ciel, Anaxagore saisit

[1] Βρόντας σύγκρουσιν νέφων, ἀστραπὰς ἐκτρίψιν νέφων, σεισμὸν ὑπονοστήσιν ἀέρος εἰς γῆν.

cette occasion de dire que le ciel était une voûte de pierres entraînée dans un immense mouvement de rotation, et destinée un jour à se dissoudre et à tomber[1]. D'autres historiens, toujours d'après le témoignage de Diogène de Laërte, rapportent qu'Anaxagore avait annoncé la chûte de la pierre qui tomba près d'Œgos-Potamos, et qu'il avait prédit que cette pierre tomberait du soleil. C'est qu'effectivement il considérait le soleil comme une masse incandescente, μύδρον διαπύρον, ainsi qu'il résulte des témoignages de Diogène de Laërte et de Plutarque, auxquels pourraient être joints ceux de Xénophon et de Platon. Dans ses *Mémoires sur Socrate*, Xénophon rapporte qu'Anaxagore disait que le soleil était de même nature que le feu, et qu'il le comparait à une pierre enflammée, λίθον διαπύρον. Platon, en son *Apologie de Socrate*, met dans la bouche de son maître les paroles suivantes adressées à l'un

[1] Voir, pour ces détails, la *Vie d'Anaxagore*, dans Diogène de Laërte.

[2] Voir à cet égard le fragm. 24, aux notes.

de ses accusateurs : « Bon et honnête Mélitus,
« pourquoi parler ainsi ? Est-ce que je ne crois
« pas, comme tout le monde, que le soleil et
« la lune sont des divinités ? — Et sur la réponse négative de Mélitus : « Non, il ne le
« croit pas, puisqu'il affirme que le soleil est
« une pierre et la lune une terre, » Socrate
« répond : « Croyez-vous donc, mon cher Mé-
« litus, accuser Anaxagore, et méprisez-vous
« assez ceux qui nous écoutent, et les croyez-
« vous assez ignorants pour ne pas savoir que
« les livres d'Anaxagore sont pleins de ces
« sortes d'assertions ? » Telle était donc l'opinion d'Anaxagore sur la nature du soleil. Quant à la grandeur de cet astre, il en porte un jugement opposé à celui d'Héraclite. Le philosophe d'Éphèse avait avancé que le soleil n'était pas plus grand en réalité qu'il ne paraît à nos yeux ; Anaxagore, au contraire, par un incontestable progrès, soutient que le soleil est plus grand que le Péloponnèse, voulant probablement par-là, non pas tant donner une appréciation mathématiquement rigoureuse, qu'exprimer sa pensée par un signe

matériel qui pût impressionner plus vivement les intelligences de son époque, plus accessibles à des images qu'à des calculs. Conformément au passage de l'*Apologie* cité plus haut, Anaxagore disait que la lune était une terre habitable, et, au rapport de Diogène de Laërte, il ajoutait qu'elle avait, comme notre terre, des collines et des vallées, τὴν σελήνην οἰκήσεις ἔχειν, ἀλλὰ καὶ λόφους καὶ φαράγγας. Il paraît, du reste, d'après un texte [1] conservé par Simplicius, qu'il avait conçu l'existence d'êtres intelligents sur d'autres planètes que la terre. « Il y a, dit Anaxagore dans ce fragment, il y « a, dans d'autres mondes que le nôtre, des « hommes qui ont comme nous leurs villes, « leurs habitations, leurs travaux. Pour ces « êtres comme pour nous il y a un soleil, une « lune, des astres. Pour eux aussi la terre « produit des fruits de tout genre qu'ils re- « cueillent et font servir à leurs besoins. » Il enseignait encore au rapport de Diogène, que les comètes sont des corps incandescents, ré-

[1] Voir aux notes le fragm. 4.

sultat du choc mutuel des corps célestes, et que les étoiles filantes sont des étincelles chassées à travers les airs. Il ajoutait que dans l'origine le mouvement des astres ne s'opérait pas suivant des lois régulières, τὰ ἄστρα κατ' ἀρχὰς μὴ θολοειδῶς ἐνεχθῆναι. Enfin il expliquait l'existence et la nature de la voie lactée, γαλαξία, par la réflexion des rayons solaires renvoyés par des astres non lumineux par eux-mêmes, εἶναι ἀνάκλασιν φωτὸς ἡλιακοῦ μὴ καταλαμπομένων τῶν ἄστρων.[1] Telles étaient, au rapport de Diogène de Laërte, les opinions d'Anaxagore sur quelques points d'astronomie, de météorologie et de physique.

Dans les considérations précédentes, nous nous sommes spécialement attachés à décrire le côté matériel de la cosmogonie d'Anaxagore. Mais cette cosmogonie (et ce n'est pas son caractère le moins original) contient de plus un élément intellectuel que nous n'avons fait qu'indiquer, et qu'il nous reste à signaler plus explicitement.

[1] Diog. de L.

L'ancienne philosophie, depuis Aristote [1], reconnaissait quatre sortes de causes. La première était l'espèce et la forme propre de chaque chose, le *quidditas* ou *causa formalis* des scholastiques, et le εἶδος μόρφης des péripatéticiens. La seconde était la matière ou le sujet, ἡ ὕλη, τὸ ὑποκειμένον dans le langage aristotélicien, *causa materialis* dans celui de la scholastique. Le troisième était le principe du mouvement, qu'Aristote appelle ἀρχὴ τῆς κινήσιως, et qui est nommé par la scholastique *causa efficiens*. Le quatrième enfin, est la raison ou le bien des choses, τὸ οὗ ἕνεκα και τἀγαθον, suivant la formule du Lycée, *causa finalis* suivant la terminologie scholastique et leibnitzienne. Parmi ces quatre sortes de principes, deux sur-tout prédominent, à savoir la cause matérielle, *causa materialis*, ἡ ὕλη, τὸ ὑποκείμενον, et la cause efficiente, *causa efficiens*, ἀρχὴ τῆς κινησεως. Car, ainsi que le dit Sénéque [2], *esse debet aliquid undè fiat, deindè à quo fiat; hoc*

[1] *Métaph.*, L, I, C. 3.
[2] *Epist.*, 65.

causa est, illud materia. Omnis ars imitatio est naturæ. Itaque quod de universo dicebam huic transfer. Statua et materiam habuit quæ pateretur, et artificem qui materiæ daret faciem. Ergò in statuâ materia æs fuit, causa artifex. Eadem conditio rerum omnium est. Ex eo constat quod sit, et ex eo quod facit. De ces deux causes, l'une la cause matérielle, l'autre la cause efficiente, les philosophes ioniens antérieurs à Anaxagore, avaient admis la première, bien qu'ils ne fussent pas d'accord sur sa nature. Mais en même temps ils s'étaient, pour la plupart, accordés à ne pas reconnaître, au moins ostensiblement, la seconde. Anaxagore, le premier, admit avec une rigoureuse précision, tout à la fois l'une et l'autre de ces causes, la première dans la présence et l'indéfinie multiplicité de ces infiniment petits dont le mélange et la confusion constituait l'état primordial des choses, ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα, le second dans l'intervention d'une intelligence motrice et ordonnatrice, νοῦς. C'est un moment solennel dans l'histoire de la philosophie que celui où l'idée d'une in-

telligence motrice et ordonnatrice, se dégageant des formes poétiques qu'elle avait revêtues jusqu'alors, vint se poser scientifiquement. L'avènement d'une semblable notion est un de ces phénomènes qu'il faut religieusement constater et recueillir, non-seulement à cause de leur importance philosophique, mais encore parce qu'ils témoignent historiquement d'un immense progrès intellectuel, et qu'ils sont un signe en quelque sorte matériel et visible du perfectionnement moral d'une époque et d'une race. C'est à Anaxagore qu'échut en ce point le rôle glorieux d'instrument de la Providence, en introduisant dans la science l'idée d'un esprit moteur et ordonnateur de la matière. Sans doute avant Anaxagore, l'idée de Dieu existait au fond de toutes les intelligences, puisqu'elle était la base des croyances religieuses et des cultes populaires; mais elle y existait sous une forme irréflexive. Anaxagore, en soumettant cette idée aux procédés de la réflexion, lui conféra une valeur scientifique. Il ne la créa point; car l'idée de Dieu, pas plus qu'aucune autre idée néces-

saire, ne peut être le produit d'une intelligence finie; mais la trouvant toute constituée dans le culte national et dans les croyances populaires, il l'importa dans la science, après l'avoir dégagée de ses enveloppes symboliques, et produisit ainsi en philosophie une véritable révolution morale, puisque dès-lors l'organisation de l'univers cessa de s'expliquer par des causes purement physiques, telles que le développement et les transformations d'un principe élémentaire, ou la combinaison de plusieurs éléments entre eux, pour être rapportée aux plans sagement combinés d'une intelligence. C'est là un des côtés les plus profondément originaux de la doctrine d'Anaxagore, et l'un des points fondamentaux par lesquels cette doctrine diffère essentiellement d'avec les systèmes qui lui sont antérieurs ou contemporains.

Ce caractère spiritualiste de la cosmogonie d'Anaxagore peut se démontrer par un ensemble très imposant de témoignages.

Commençons par celui d'Aristote : « La plu-
« part des premiers philosophes, dit Aristote,

« ont cherché dans la matière le principe de
« toutes choses... On ne considéra d'abord
« les choses que sous le point de vue de la
« matière. Mais, quand on en fut là, la chose
« elle-même força d'avancer encore, et im-
« posa de nouvelles recherches. Si tout ce qui
« naît doit périr, et vient d'un principe uni-
« que ou multiple, pourquoi en est-il ainsi,
« et quelle en est la cause ? Car ce n'est pas
« le sujet qui peut se changer lui-même.
« L'airain, par exemple, et le bois ne se chan-
« gent pas par eux-mêmes, et ne se font pas,
« l'un statue, l'autre lit; mais il y a quelque
« autre cause à ce changement. Or, chercher
« cette cause, c'est chercher un autre prin-
« cipe, le principe du mouvement... La vé-
« rité elle-même força donc, comme nous le
« disions, à recourir à un autre principe. En
« effet, il n'est guère vraisemblable que ni le
« feu, ni la terre, ni aucun autre élément de
« ce genre, soit la cause de l'ordre et de la
« beauté qui règne dans le monde, éternelle-
« ment chez certains êtres, passagèrement
« chez d'autres. D'un autre côté, rapporter un

« tel résultat au hasard ou à la fortune, n'eût
« pas été raisonnable. Aussi, quand un homme
« vint dire qu'il y avait dans la nature, comme
« dans les animaux, une intelligence qui est
« la cause de l'arrangement et de l'ordre de
« l'univers, cet homme parut seul avoir con-
« servé sa raison au milieu des folies de ses
« devanciers. Or, nous pensons avec certi-
« tude qu'Anaxagore entra le premier dans
« cette voie. Avant lui, Hermotime de Clazo-
« mène paraît l'avoir soupçonnée [1]. »

Le passage que venons de citer est emprunté à la *Métaphysique* d'Aristote. Il nous serait facile de puiser dans les autres écrits du même philosophe des témoignages analogues. Pour nous arrêter, entre autres, à un passage décisif, nous citerons ces mots empruntés à sa *Physique* [1] : « Φήσι γὰρ Αναξαγόρας· ὁμοῦ τῶν πάντων ὄντων
« καὶ ἠρεμούντων τὸ ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν
« νοῦν καὶ διακρῖναι Anaxagore dit : Tout étant
« resté confondu et immobile pendant une

[1] *Métaph.*, L. I, C. 3 (trad. de M. Cousin).

[1] *Phys.*, L. I, C. 8.

« durée indéterminée, l'esprit vint apporter
« à toutes choses le mouvement et l'ordre. »

Diogène de Laërte, en sa vie d'Anaxagore, attribue au philosophe de Clazomène la même pensée et presque dans les même termes : « πρῶτος τῆ ὑλῇ νοῦν ἐπέστησεν, ἀρξάμενος οὕτω τοῦ συγ-
« γράμματος· πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα νοῦς ἐλθων
« αὐτα διεκόσμησε. » « Anaxagore fut le premier
« qui à la matière ajouta l'esprit; il commença
« son livre en ces mots : tout était confondu;
« l'esprit vint et ordonna toutes choses. »

Proclus, en son commentaire sur le *Timée* de Platon, nous représente tous les prédécesseurs d'Anaxagore comme des hommes endormis, et ce philosophe seul éveillé pour voir et pour montrer à l'univers la vraie cause de toutes choses : « Αναξαγόρας δοκεῖ καθευδόντων τὸν νοῦν πρῶ-
« τον αἴτιον των γιγνομένων ἰδεῖν. »

Enfin Cicéron, dans son traité *de Naturâ Deorum* : [1] « *Primus omnium rerum descriptio-
« nem et modum mentis infinitæ vi ac ratione
« designari ac confici voluit.* » Et, dans ses pre-

[1] L. I, C. 1.

mières *Académiques* [1] : « *Anaxagoras mate-*
« *riam infinitam, sed ex eâ particulas, similes*
« *inter se, minutas, eas primùm confusas,*
« *posteà in ordinem adductas à mente divinâ.* »

A ces différents textes, nous pouvons en ajouter de plus précieux encore qui appartiennent à Anaxagore lui-même, et qui nous ont été conservés par Simplicius. Dans l'un [2] de ces textes, Anaxagore établit formellement la distinction de l'Esprit d'avec la matière, du νοῦς d'avec l'ensemble des choses, et se soustrait ainsi à toute accusation de panthéisme; et en même temps il pose le νοῦς comme premier moteur, déniant ainsi à la matière la faculté de se mouvoir par une force inhérente à elle-même : Ἔπει ἤρξατο ὁ νοῦς κινεῖν, ἀπὸ τοῦ κινομένου πάντος ἀπεκρίνετο. « Au moment où l'Esprit « commença à imprimer le mouvement, il se « distinguait de l'ensemble auquel ce mou- « vement était imprimé. » Dans un second de ces mêmes fragments, Anaxagore établit

[1] L. II, C. 37.

[2] Voir aux notes le fragm, 18.

l'immensité et l'omniprésence du νοῦς : « L'Es-
« prit, à titre d'être par excellence, est où
« sont toutes choses, au sein de l'ensemble,
« au sein de l'alliance et du dégagement [1] ; »
et de même que dans le fragment précédemment cité, il se séparait nettement de toute espèce de panthéisme, de même, dans le fragment actuel, il répudie cette doctrine adoptée et propagée par plusieurs Éléates, qui, prenant le contre-pied du panthéisme, tend à faire de Dieu une unité abstraite et isolée, qu'elle relègue dans une région où l'hypothèse seule peut atteindre, et qu'une sage métaphysique, docile aux lois de la méthode expérimentale, se refusera toujours à aborder. Ainsi, dans la doctrine d'Anaxagore, point de monde sans Dieu, mais aussi point de Dieu sans monde. Le monde et Dieu sont l'un et l'autre admis et posés par lui à titre d'êtres coexistants, mais distincts, et de telle sorte toutefois, que, nonobstant cette distinction, Dieu pénètre toutes choses, soit présent par-

[1] Voir aux Notes, fragm. 23.

tout, et qu'ainsi, sur chaque point de l'ensemble, il y ait une incessante relation entre le monde et Dieu. Enfin un troisième fragment, que nous allons citer en entier, est relatif à la nature et aux attributs du νοῦς :
« Chaque chose (dit Anaxagore) participe de « la nature du tout. Mais l'Esprit est infini, « libre, sans mélange, et ne relève que de « lui-même; car si l'Esprit relevait d'autre « chose que de lui-même, et qu'il ne fût pas « libre de tout mélange, il participerait de la « nature de toutes choses; car, ainsi que déjà « il a été dit, tout est dans tout. Dans un sem- « blable mélange, il trouverait obstacle, et ne « pourrait dominer comme s'il était pur de « tout alliage. Il est, de tous les êtres, le plus « subtil et le plus pur; il a l'intelligence de « toutes choses et une puissance immense. « Toutes choses qui existent, petites et gran- « des, sont soumises à l'Esprit. Le mouvement « universel était dans sa dépendance, et c'est « de lui que ce mouvement émane; et dans « ce mouvement, il y a eu dès l'origine jus- « qu'à nos jours, et il y aura de nos jours

« vers l'avenir, progression indéfinie. Ce qui « est mêlé, ce qui est dissous, tout tombe « sous le regard de l'Esprit. Tout ce qui de- « vait être, tout ce qui a été, tout ce qui est, « tout ce qui sera, c'est l'Esprit qui a tout ré- « glé. C'est de lui qu'émane ce mouvement « circulaire qui entraîne les astres, le soleil, « la lune, ainsi que l'air et l'éther, ces deux « éléments éternellement distincts de l'en- « semble des choses. Grâce à ce mouvement « circulaire, le léger s'est séparé du dense, le « chaud du froid, le sec de l'humide, la lu- « mière des ténèbres [1]. »

Il résulte de ces divers textes réunis, qu'à côté de l'élément matériel, Anaxagore admit le premier dans la Cosmogonie, un élément spirituel, le νοῦς. De plus, comme fait observer Aristote [2], il sépare avec une précision parfaite, φανέρως, les attributs de l'Esprit d'avec ceux de la matière, en établissant que l'essence du νοῦς est simple, ἁπλοῦν, sans mélange, ἀμιγῆ, pure, καθαρτόν, ayant en soi la connaissance et

[1] Voir aux notes, le fragm. 8.

[2] *De Animâ*, L. I, C, 2.

le principe du mouvement pour tous les êtres, τό τε γινώσκειν καὶ τὸ κινεῖν καὶ κινῆσαι τὸ πᾶν. Toutefois, et malgré cette diversité des attributs de la matière et de l'Esprit si ingénieusement discernée par Anaxagore et si lucidement constatée par Aristote, il est pourtant un attribut qu'Anaxagore regarde comme commun à l'une et à l'autre de ces deux natures, et cet attribut, c'est l'éternité. Or, que suit-il de là? C'est que la matière étant coéternelle à l'Esprit, Dieu n'est pas créateur, mais seulement ordonnateur. L'idée de la création est une idée toute chrétienne, qu'il ne faut pas chercher dans la philosophie grecque, pas même dans Platon, qui pourtant semble avoir, en plus d'un point, pressenti le christianisme. Le Dieu d'Anaxagore n'est donc pas une intelligence créatrice, mais seulement une intelligence ordonnatrice et motrice. Il suit, en effet, des textes d'Aristote, de Diogène de Laërte, d'Anaxagore lui-même, précédemment cités, que, dans l'origine, tout était à l'état de chaos et d'immobilité, πάντα ὁμοῦ, ἠρεμούντων πάντων, état qui se prolongea pendant une durée in-

définie, ἄπειρον χρόνον, jusqu'à ce que l'Esprit, vint imprimer à l'ensemble des choses le mouvement, κίνησιν ἐμποιῆσαι νοῦν, lequel amena le dégagement mutuel des éléments jusque-là confondus, πᾶν τοῦτο διεκρίθη, et, par une conséquence de ce dégagement, l'ordre et l'harmonie, πάντα διακόσμησε. Or, d'un Dieu moteur et ordonnateur du monde physique, tel que nous le trouvons chez Anaxagore, à un Dieu providence du monde moral, tel qu'il nous apparaît chez Platon [1], l'intervalle est considérable, et cet intervalle, c'est au progrès des âges qu'il appartient de le combler. Toutefois, si Anaxagore n'a pas déterminé les attributs moraux de l'intelligence suprême avec la même précision que ses attributs métaphysiques, il semble au moins en avoir eu l'intention quand il a écrit, au rapport d'Aristote [2], que le νοῦς est le principe du beau et du bien, Ἀναξαγόρας πολλαχοῦ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει. N'est-ce pas là, en une certaine mesure, une sorte de pressentiment de cette pro-

[1] Voir notamment le *Timée*.

[2] *De Animâ*, L. 1, C. 2.

vidence que Platon, dans son *Timée*, devait un jour appeler le Dieu bon?

Anaxagore apparut à une époque où, conformément aux lois qui gouvernent l'esprit humain, les investigations scientifiques devaient de préférence se porter sur le monde matériel, ses phénomènes, ses propriétés, son origine et sa formation. A l'exemple de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène, d'Héraclite, il se livra sur-tout à l'étude de la philosophie naturelle. Toutefois, au milieu de ses préoccupations physiques et cosmogoniques, le philosophe de Clazomène ne demeura point étranger aux spéculations de la philosophie morale. Nous venons de voir qu'il mérite d'être appelé le créateur de la Théodicée. Ajoutons maintenant qu'il fut, avec Héraclite, le fondateur de la logique. En effet, le problême de la véracité de nos facultés intellectuelles et de la légitimité de nos connaissances semble avoir attiré son attention, et, chose qui peut et doit paraître étrange chez un philosophe adonné aux recherches physiques et cosmogoniques, Anaxagore paraît avoir résolu ce pro-

blême dans un sens plus éléatique qu'ionien, en disant que le témoignage des sens ne pouvait en aucune façon nous conduire à la certitude, et en posant la raison comme le *criterium* unique du vrai. « Anaxagore, le savant « physicien (dit Sextus-Empiricus), reproche « aux sens leur imperfection, et prétend que « leur faiblesse est pour nous un obstacle à juger « de la vérité des choses. Il apporte en preuve « de l'infidélité des sens l'exemple du chan« gement des couleurs. Car, dit-il, si nous « prenons deux liquides colorés, l'un noir, « l'autre blanc, et qu'ensuite nous venions à « verser l'un dans l'autre goutte à goutte, la « vue ne pourra discerner ces insensibles « changements. Aussi, Anaxagore admet« il communément la raison comme *crite« rium.*[1] »

[1] « Ὁ μὲν φυσικώτατος Ἀναξαγορας ὡς ἀσθενεις διαβαλλων τὰς αἰσθήσεις, ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτων φησὶ, οὐ δυνατοὶ ἔσμεν κρίνειν τ'αληθές. τίθησι δὲ πίστιν αὐτων τῆς ἀπιστίας τὴν παρὰ μίκρων τῶν χρωμάτων ἐξαλλάγην· εἰ γὰρ δύο λάβοίμεν χρώματα, μηλάν καὶ λευκὸν, εἶτα εκ

Cette sorte de scepticisme en matière de perception extérieure est encore attestée chez Anaxagore par Cicéron en ses *Académiques*[1]. « Le sage, dit Cicéron, se réglera sur les ap- « parences pour agir ou ne pas agir, et il « trouvera la neige blanche, sans être aussi « difficile qu'Anaxagore qui le niait, et qui, de « plus, soutenait qu'elle ne lui paraissait « même pas blanche, puisque l'eau, dont « elle n'est qu'une condensation, est noire. « *Hujus modi igitur visis consilia capit agendi* « *aut non agendi, faciliorque erit ut album esse* « *nivem probet quàm erat Anaxagoras, qui id* « *non modò ità esse negabat, sed sibi, quià sci-* « *ret aquam nigram esse, undè illa concreta* « *esset, ne videri quidem.* »

Ces textes de Cicéron et de Sextus, auxquels nous pourrions joindre le fragment suivant

θατέρου εἰς θάτερον κατὰ σταγόνα παρεγχέοιμεν, οὐ δυνήσεται ἡ ὄψις διακρίνειν τὰς παρὰ μικρὸν μετάβολας... ὥστε ὁ μὲν Ἀναξαγόρας κοίνως τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι. » (*Sextus-Empiric.*, *adv. Mathem.*, L. 7).

[1] L. II, C. 3.

d'Anaxagore lui-même, conservé par Simplicius : Ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν · οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές [1] : « à cause de leur faiblesse (de nos sens) « nous ne sommes pas en état de discerner « le vrai » ces textes réunis, disons-nous, ne décèlent pas seulement chez Anaxagore, tout physicien et tout Ionien qu'il soit, une tendance formelle vers cet idéalisme qui, dans l'antiquité, eut pour représentants les plus absolus Parménide et Zénon, et, dans l'âge moderne, Berkeley; ils dénotent encore un incontestable progrès dans l'esprit philosophique, en ce sens que la logique vient réclamer et commence à prendre la place qui lui est due dans les investigations scientifiques. Avec Thalès, Anaximandre, Anaximène, la philosophie avait été exclusivement la science de la nature matérielle. Avec Pythagore et son école, les mathématiques et la morale étaient venues par un premier progrès, s'ajouter à l'astronomie, à la cosmogonie et à la physique générale. Avec Héraclite et Anaxagore, com-

[1] Voir, aux notes, le fragm. 25.

mence à s'agiter le problème de la légitimité de la connaissance; en d'autres termes, par un progrès ultérieur, la logique commence à poindre. Avec Anaxagore, enfin, un nouveau rameau vient de croître sur l'arbre de la science, et la Théodicée a fait sa première apparition. Vienne maintenant Socrate, et il trouvera constitués tous les éléments de la philosophie morale; il ne lui restera qu'à les recueillir et à les développer, et ainsi se trouvera réalisée cette pensée de Diogène de Laërte[1] « ἐκ τοῦ αὐξῆσαι εἰς τὸ εὑρεῖν ὑπελήφθη. »

[1] En sa *Biographie d'Archélaüs.*

CHAPITRE IX.

ARCHÉLAUS.

Aucune unité de doctrine ne préside à la solution des problèmes que se posa la philosophie ionienne. Les questions se représentent toujours les mêmes, pour être résolues en des sens toujours différents. Sauf Anaximène, dont le système cosmogonique fut reproduit et développé par Diogène d'Apollonie, il n'est pas un seul Ionien dont les doctrines aient fait école. Cette divergence caractérise la dernière période de la philosophie ionienne, comme elle avait marqué la première époque de son existence. Bien qu'élève et successeur

d'Anaxagore, Archélaüs rejette le principe cosmogonique de son maître. Il répudie le système d'Anaximandre et d'Anaxagore, qui admettaient un nombre indéfini de principes, ἄπειρον, une sorte de totalité confuse, πάντα ὁμοῦ, pour se rapprocher du point de vue de ceux d'entre les Ioniens qui avaient reconnu un nombre déterminé d'éléments. Seulement, à la différence de ces derniers, qui tous avaient, bien que sous des formes diverses, adopté l'unité, Archélaüs admet et pose la dualité, δύο αἰτίας γενεσέως [1].

Maintenant, quelle était la nature des termes qui constituaient cette dualité? Ici, il devenait difficile qu'Archélaüs, qu'il le voulût ou non, ne suivît point quelqu'une des traces laissées par les doctrines antérieures. Chacun des quatre éléments reconnus jusqu'alors, l'eau, la terre, l'air, le feu, avait été successivement adopté à titre de principe unique. Archélaüs allait-il proposer un élément nouveau, ou bien tenterait-il une fusion

[1] Diog. de L.

entre les doctrines de quelques-uns de ses devanciers? Ce dernier caractère est celui dont se revêtit son système. Sous la dénomination de chaud et de froid, il admet deux principes, ἔλεγε δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενεσέως, θερμον καὶ ψύχρον [1]. Mais le chaud et le froid ne sont point des êtres réels; ils n'existent qu'à titre de modes et de qualités; ils réclament donc l'un et l'autre un sujet d'inhérence; et ce double *substratum* ne peut être que le feu d'une part, et l'eau d'autre part. Au rapport d'Origène [2], Archélaüs estime que, dans l'origine, il y avait entre ces deux éléments une sorte de confusion et de mélange, μίγμα. A cette confusion succéda un dégagement, qui eut pour résultat la séparation du chaud d'avec le froid [3], en d'autres termes, du feu d'avec l'eau. Dès lors s'exerça une action du premier de ces deux éléments sur le second, et les effets de cette action, tels qu'ils sont caractérisés dans

[1] Diog. de L., *Monograph. d'Archélaüs.*

[2] L. 2.

[3] Ἀποκρίνασθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμον καὶ το ψυχρόν. — Orig., L. 1.

Diogène de Laërte [1], furent la formation de la terre et de l'air. En effet (et nous retraçons ici la description donnée par cet historien de la philosophie), d'une part, l'action du feu fit passer une masse d'eau à un état intermédiaire entre le solide et le liquide, d'où résulta la terre; d'autre part, cette même action, en conférant à certaines autres molécules d'eau une plus grande fluidité, en forma l'air, de telle sorte que, dans l'ensemble des choses, l'air se superposa à la terre et à l'eau, et se trouva lui-même dominé par le feu.

« Πηγνυμένον [1] φησὶ τὸ ὕδωρ ὑπὸ τοῦ θερμοῦ, καθὸ μὲν εἰς « τυρωδες [2] συνίσταται, ποιεῖν γῆν, καθὸ δὲ περιρρει, ἀέρα « γεννᾶν. ὅθεν ἡ μὲν ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ὁδε ὑπὸ τῆς πύρος « περιφορᾶς κρατεῖται »

Il semble résulter de cette description que la terre forma d'abord une sorte de masse

[1] *Monog. d'Archélaüs.*

[2] Les éditions vulgaires de Diogène de Laërte donnent τηκόμενον et πυρώδες. Sur les traces d'un critique allemand, Ritter, nous avons adopté πηγνύμενον et τυρῶδες, qui offrent un sens bien plus satisfaisant.

fangeuse, τυρώδες, un immense marais, opinion conforme à celle de plusieurs géologues de nos jours [1], et qui paraît en même temps s'accorder avec les plus anciennes traditions, et notamment avec les récits bibliques, qui nous représentent ces deux éléments, l'eau et la terre, à l'état primitif de confusion et de mélange [2]; puis, par l'action constante du feu, le règne animal apparut, éclos du limon terrestre, et, comme dernier produit de cette nouvelle époque, l'homme, ainsi qu'il résulte du témoignage de Diogène de Laërte, interprète, en ce point, de la doctrine d'Archélaüs : « Τὰ ζῶα ἀπὸ τῆς ἰλύος γεννηθῆναι — γεννᾶσθαι φησὶ τὰ « ζῶα ἐκ θερμῆς τῆς γῆς, οὕτω δὲ καὶ τοὺς ἀνθρώπους. » Origène aussi nous a retracé les diverses phases de cette formation, telles que les avait conçues le philosophe de Milet. « Voici, dit-il, « ce que pensait Archélaüs de la naissance des « animaux. A mesure que la terre recevait

[1] Voir notamment les travaux de M. Elie de Beaumont.

[2] « *Et tenebræ erant super faciem abyssi, et spiritus Dei* « *ferebatur super aquas.* » (GENÈSE, C. I, vers 2.)

« l'action du feu, du mélange du chaud et « du froid naissaient les différentes espèces « d'animaux, ayant tous le même aliment, « nourris qu'ils étaient du limon primitif. Du « reste, ils vivaient peu. Plus tard, ils com- « mencèrent à se reproduire entre eux. Alors, « les hommes se séparèrent du reste des ani- « maux, se choisirent des chefs, créèrent les « arts, établirent des villes et toutes sortes « d'institutions. Archélaüs ajoute que l'esprit « était également en tous les êtres vivants ; car « chacun d'eux se sert semblablement de ses « organes corporels, mais les uns avec plus « de lenteur, les autres avec plus d'activité [1]. »

[1] Περὶ δὲ ζώων φησὶν ὅτι θερμαινομένης τῆς γῆς, τὸ πρῶτον ἐν τῷ κατὰ μέρος, ὅπου τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο, ἀνεφαίνετο τά τε ἄλλα ζῶα, πολλὰ καὶ ἀνόμοια, πάντα τὴν αὐτὴν διαίταν ἔχοντα, ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα· ἦν δὲ ὀλιγοχρόνια. ὕστερον δὲ αὐτοῖς καὶ ἐξ ἀλλήλων γένεσις ἀνέστη, καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπό τῶν ἄλλων, καὶ ἡγεμόνας, καὶ νόμους καὶ τέχνας, καὶ πόλεις, καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν. Νοῦν δὲ λέγει πᾶσιν ἐμφυέσθαι ζώοις ὁμοίως. χρήσασθαι γὰρ ἕκαστον καὶ τῷ σώματι ὁμοίως, τὸ μὲν βραδυτέρως, τὸ δὲ ταχυτέρως. (Orig., L. 1.)

Dans ce passage, deux points sont à remarquer : en premier lieu, l'apparition des animaux et de l'homme est conçue et décrite chez Archélaüs à peu près selon les mêmes idées que chez Anaximandre. Chez l'un comme chez l'autre, on aperçoit, bien que déterminée d'une manière assez vague, une succession d'époques, dont la dernière est l'apparition de l'homme à titre d'être supérieur, et, comme tel, se séparant du reste des animaux et posant les bases de la civilisation. Un second point, c'est que la doctrine d'Archélaüs admet un Esprit, νοῦν, qui anime également tous les êtres et préside à leurs mouvements et à leurs actes. Cet Esprit est également en tous, ἐμφύεσθαι ὁμοίως. Le sens de cette dernière assertion est-il que l'*Esprit*, le νοῦς, ne manque à aucun être, ou bien qu'il est égal d'un être à un autre? Ici l'interprétation est condamnée au doute. Toutefois, des derniers mots du passage d'Origène, qui vient d'être cité, n'est-il pas permis d'inférer qu'Archélaüs reconnaissait un esprit uniformément répandu dans tous les êtres, égal à lui-même en chacun

d'eux, mais inégalement servi par les organes, de telle sorte que toute la différence d'un être à un autre fût un simple résultat de la conformation corporelle? Nous n'ignorons pas combien il importe d'être sobre de conjectures dans l'exposition de doctrines anciennes, sur lesquelles nous ne possédons plus aujourd'hui que des témoignages incomplets. Toutefois, cette hypothèse, si elle n'est pas absolument vraie, nous paraît au moins très soutenable. Toujours est-il que cette adoption du νοῦς, héritage recueilli par Archélaüs de la doctrine d'Anaxagore, son maître, répand sur ce système une sorte de spiritualisme, qu'il faut avoir soin de ne pas méconnaître, sous peine de fausser le véritable caractère de la philosophie d'Archélaüs. Le νοῦς d'Archélaüs est aux animaux et à l'homme ce que le νοῦς d'Anaxagore est à la nature entière, un principe moteur et régulateur. La philosophie ionienne finit donc par le théisme et le spiritualisme, puisque, avec Anaxagore, elle reconnaît un Dieu au-dessus de la nature, et, avec Archélaüs, une ame dans les animaux et

dans l'homme. Derniers produits de l'Ionisme, les doctrines d'Anaxagore et d'Archélaüs préparent en plusieurs points celles de Socrate et de Platon, et portent en elles les germes de tous les progrès à venir.

Indépendamment de ses travaux cosmogoniques, Archélaüs paraît s'être occupé d'astronomie et de physique; et Diogène de Laërte rapporte quelques-unes de ses opinions relatives à l'une et à l'autre de ces deux sciences. Ainsi il disait que le tout est infini, τὸ πᾶν ἄπειρον, et que le soleil est le plus grand de tous les astres; ce qui n'est vrai que par rapport aux astres qui composent notre système solaire. Il disait encore que la voix est un effet de la percussion de l'air; que la mer occupe les cavités formées par la terre, c'est-à-dire les vallées. Il fallait bien qu'Archélaüs s'adonnât spécialement à l'étude de la nature, puisqu'il fut surnommé *le physicien*, ἐκλήθη φυσικός.[1] Suivant Diogène de Laërte, il y eut une autre raison encore à ce surnom : c'est que la phi-

[1] Diog. de L.

losophie naturelle s'éteignit avec lui pour faire place à la philosophie morale mise au monde par Socrate, ἔληξεν ἐν αὐτῷ ἡ φυσικὴ φιλοσοφία, Σωκράτους τὴν ἠθικὴν εἰσαγαγόντος. Néanmoins Archélaüs paraît n'être pas demeuré étranger à la philosophie morale, et Diogène de Laërte nous a conservé de lui une maxime relative à l'origine de l'idée de juste et d'injuste : τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ, maxime d'un sens très ambigu, susceptible, à notre avis, de deux interprétations entièrement opposées l'une à l'autre, et qui peut signifier, ou que la source de l'idée de juste et d'injuste est ailleurs que dans la nature matérielle, c'est-à-dire, apparemment, dans la loi morale, ou que la distinction admise entre le bien et le mal ne vient pas de la nature, mais seulement des lois, ce qui tiendrait à faire de cette distinction quelque chose de purement factice. Diogène de Laërte ajoute d'ailleurs que les lois, le beau et le bien avaient fait plus d'une fois la matière des discours et des entretiens d'Archélaüs, καὶ γὰρ περὶ νόμων πεφιλοσόφηκε, καὶ καλῶν, καὶ δικαίων, et que Socrate, ayant recu de lui les premiers

germes de la science morale, ne fit que les développer, et passa ainsi pour en être le créateur, παρ' οὗ λαβὼν Σωκράτης τῷ αὐξῆσαι εἰς τὸ εὑρεῖν ὑπελήφθη.

Archélaüs avait eu pour maître Anaxagore de Clazomène. « Anaxagore, dit Eusèbe, eut trois « disciples, Périclès, Euripide et Archélaüs. « Ce dernier succéda, dans la ville de Lampsaque, à son maître Anaxagore, et ensuite « étant venu à Athènes, il y continua son enseignement, et réunit autour de lui un très « grand nombre de disciples athéniens, parmi lesquels Socrate[1].» Archélaüs vint donc de Lampsaque à Athènes quelque temps après la mort d'Anaxagore; aucun doute sur ce point. Mais quelque chose de plus contesté, c'est de savoir s'il était né à Athènes, et s'il ne faisait qu'y retourner après l'avoir quittée sur les traces de son maître proscrit, ou s'il avait pris naissance en Ionie, à Milet, cette antique pa-

[1] Ὁ δὲ Ἀρχέλαος ἐν Λαμψάκῳ διεδέξατο τὴν σχολὴν τοῦ Ἀναξαγόρου. μεταβὰς δὲ εἰς Ἀθήνας, ἐκεῖ ἐχόλασε, καὶ πόλλους ἔσχεν ἀθηναίων γνωρίμους, ἐν οἷς καὶ Σωκράτην. *Præparat. Evang.*, L. X, C. 14.

trie de Thalès, d'Anaximandre et d'Anaximène. Ici, les opinions se combattent. Simplicius, s'appuyant sur le témoignage de Théophraste, assigne Athènes pour lieu natal à Archélaüs. Diogène de Laërte, biographe des philosophes anciens et historien de leurs doctrines, laisse la question indécise, en disant qu'Archélaüs était soit d'Athènes, soit de Milet, « Αρχελάος, Αθηναῖος, ἢ Μιλήσιος. » On voit que c'est un point difficile à résoudre. Quoi qu'il en soit, et qu'Archélaüs fût né à Milet ou à Athènes, son nom, en toute hypothèse, nous paraît pouvoir être rangé parmi ceux des philosophes ioniens. En effet, ne fut-il pas disciple d'Anaxagore? Ne suivit-il pas en Ionie son maître exilé? Ne succéda-t-il pas à Anaxagore dans l'école de Lampsaque, et ne transféra-t-il pas ensuite à Athènes cette même école? De plus, dans la série des philosophes Ioniens, malgré l'absence d'unité de doctrines, on peut constater une succession non interrompue de maîtres et de disciples, depuis Thalès jusques et y compris Archélaüs. C'est ce qu'établit très lucidement Diogène de Laërte,

lorsque, dans son *Introduction* (προίμιον)[1], il rattache les uns aux autres, par un lien de succession continue, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Anaxagore et Archélaüs « Θαλοῦ « μὲν γὰρ Ἀναξίμανδρος, οὗ Ἀναξιμένης, οὗ Ἀναξαγόρας, « οὗ Ἀρχέλαος » Né à Athènes, ou né à Milet, Archélaüs est donc, dans l'une et l'autre hypothèse, un philosophe ionien. Maintenant, ajouterons-nous avec Diogène de Laërte, qu'il fut le premier qui transporta d'Ionie à Athènes, la philosophie naturelle? « πρῶτος ἐκ τῆς Ἰωνίας « τὴν φυσικὴν φιλοσοφίαν μετήγαγεν Ἀθήναζε. » Non, assurément. Car il est universellement reconnu que ce fut à Anaxagore qu'appartint ce rôle; et le témoignage de Clément d'Alexandrie ne laisse aucun doute en ce point lorsqu'il dit « qu'à Anaximène succéda Anaxagore; « que celui-ci apporta d'Ionie à Athènes la « philosophie, et qu'il eut pour successeur « Archélaüs, Ἀναξαγόρας μετήγαγεν ἀπὸ τῆς Ἰωνίας « Ἀθήναζε τὴν διατριβήν. τούτου διεδέχετο Ἀρχέλαος. » Diogène de Laërte a donc erré en ce point, en attribuant à Archélaüs ce qui ne convient qu'à Anaxagore. Archélaüs enseigna, il est vrai, à

Athènes ; mais il ne fit qu'y continuer l'école qu'y avait fondée avant lui Anaxagore, école temporairement transférée à Lampsaque pendant que grondait la persécution sacerdotale. Elève d'un illustre maître, Archélaüs eut un disciple plus illustre encore dans la personne de Socrate. On sait par les témoignages de Platon [1] et de Xénophon [2] quel avait été d'abord le goût de Socrate pour les recherches physiques. Eh bien ! n'est-ce pas à l'école d'Anaxagore et d'Archélaüs qu'il avait puisé cette ardeur pour la philosophie naturelle? Et cet amour plus vif encore que Socrate porta ensuite aux spéculations morales, croit-on qu'il n'en devait rien aux leçons de ses maîtres? Sans doute son propre instinct l'y portait; et il obéissait en ceci tout à la fois à l'esprit du temps et à sa propre nature. Mais enfin, n'avait-il pas fréquemment assisté aux entretiens d'Archélaüs sur les lois, le beau et le bien ; et n'avait-il pas dû y puiser un ardent

[1] Apologie.
[2] *Memorab.*

désir de voir clair en ces questions sur lesquelles reposent l'ordre intellectuel, moral et social? Par ce point donc, le mouvement socratique, qui devait un jour avoir de si grands résultats, trouva dans la philosophie ionienne sa première impulsion; et peut-être est-il permis de dire, sans tomber en exagération aucune, que, mère déjà de toutes les philosophies qui avaient rempli l'espace de ces deux premiers siècles [1], l'Ionie eut encore le glorieux privilége de voir les germes sortis de son sein prendre racine sur le sol attique, et y produire du développement de leur sève vigoureuse cet arbre immense dont Socrate est le tronc, et dont Platon, Aristote, Épicure, Zénon, et toutes les sectes antiques sont les rameaux.

[1] De 600 à 400.

FIN.

NOTES.

NOTE SUR ANAXIMÈNE.

Anaximène s'occupa de géographie et d'astronomie. On lui attribue d'avoir supposé la terre plate. Peut-être les cartes qu'Anaximandre avait dressées et qui donnaient à la terre l'apparence d'un plan, ont-elles produit cette erreur? Anaximène imagina et enseigna le premier la solidité des cieux. Plutarque (*de placit, philos.*) dit qu'il les supposait de terre; c'est-à-dire, d'une matière solide et dure; en effet, quand on a réfléchi sur le mouvement qui entraîne toutes les étoiles de l'orient vers l'occident, en conservant leur ordre et leurs distances, on a pu penser d'abord que le ciel était une enveloppe sphérique et solide, à laquelle les étoiles étaient attachées comme des clous.

Anaximène passe pour l'inventeur des cadrans solaires. Cette invention serait une suite assez naturelle de celle du gnomon qu'Anaximandre avait érigé à Lacédémone. Mais, il est fort douteux que l'un et l'autre appartiennent aux philosophes grecs. Cette connaissance était très ancienne dans l'Asie. Bérose, l'astronome chaldéen, passa dans la Grèce, il y porta le gnomon, la division du jour en douze heures, et sans doute ces cadrans dont il a été nommé ainsi l'inventeur. N'oublions

pas que la plupart des découvertes attribuées aux Grecs, ne sont que des connaissances communiquées. Ce qui nous paraît probable, c'est que le cadran solaire, ainsi que le gnomon et la division du jour, furent transportés de Babylone dans la Grèce, par Bérose. La division du jour seulement fut d'abord adoptée ; les deux instruments restèrent sans usage chez un peuple qui n'avait pas encore assez d'aptitude pour s'approprier des instruments inconnus et étrangers. On les oublia, et les deux philosophes Anaximandre et Anaximène les réinventèrent de nouveau, ou en firent revivre la connaissance ; et dans l'un et l'autre cas, les Grecs ne manquèrent pas de leur attribuer tout l'honneur, ou par justice ou par vanité. Jusqu'à cette époque, les Grecs qui n'avaient point de cadrans ni d'horloges, connaissaient les divisions du jour ou les heures par l'ombre du soleil ; l'heure du dîner était fixée quand l'ombre avait de dix à douze pieds. Les anciens avaient des esclaves dont les fonctions étaient d'examiner l'ombre, et d'avertir du moment où elle avait la longueur fixée. (*Consulter à ce sujet les mémoires de l'Acad. des inscrip.* t. IV, p. 151.)

Il paraît qu'Anaxagore fut l'inventeur du cadran solaire. Cette invention tenait à celle du gnomon, qui est due à Anaximandre. Saumaise a prétendu qu'Anaximène pouvait être l'auteur des cadrans solaires, parce que long-temps après lui, dit-on, les Grecs ne connaissaient pas encore les heures comme division du jour. Saumaise observe que les anciens grammairiens, les écrivains même postérieurs à Alexandre, n'ont pas employé le mot *heure*, ou ne lui ont pas donné la même signification que nous lui donnons aujourd'hui. Il est vrai que chez les anciens les heures signifiaient les saisons de l'année. Il n'y en eut d'abord que trois : le printemps, l'été, l'hiver. L'automne fit la quatrième ; et quand on s'avisa de partager le jour en douze intervalles égaux, ou du moins quand on en adopta l'usage, ces intervalles furent appelés heures, c'est-à-dire les saisons du jour. Mais Saumaise n'a pas fait

attention qu'il y a des écrivains antérieurs à Alexandre, tels que Hérodote (*Euterpe*) et Xénophon (*Memorab. in Socrat.*), qui parlent de la division du jour en douze heures, et qui en parlent comme d'une chose universellement connue. Il est donc probable qu'elle l'était au temps d'Anaximène, et nous avons même soupçonné que Bérose, quinze ou seize siècles avant J.-C., porta les cadrans dans la Grèce, qu'ils y furent oubliés, et depuis réinventés. (Bailly, *Histoire de l'Astronomie ancienne.)*

---

6 NOTE SUR ANAXAGORE.

Voici le texte et la traduction des vingt-trois fragments d'Anaxagore, qui paraissent avoir été conservés par Simplicius dans son commentaire sur la *Physique* d'Aristote, et dans son commentaire sur le *Traité du Ciel* de ce même philosophe. — Nous donnons en même temps le texte et la traduction de deux autres fragments d'Anaxagore, dont l'un a été conservé par Sextus-Empiricus, et l'autre par Platon, Xénophon, Diogène de Laërte et Plutarque.

FRAGMENT I. (*Simplic., Comment. in phys. Aristot.,* p. 33, b.)

Ὁμοῦ πᾶντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα. Καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. Καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων, οὐδὲν εὔδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος. Πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφοτερα ἄπειρα ἐόντα. Ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει.

Toutes choses étaient confondues, infinies en nombre et en ténuité ; car, sous le rapport de la ténuité, c'était encore l'infini ; et tout étant ainsi confondu, rien n'était visible à cause de la ténuité. L'air et l'éther enveloppaient toutes choses, étant

eux-mêmes infinis tous deux ; car, dans l'ensemble des choses, l'air et l'éther sont les plus considérables en quantité et en grandeur.

FRAGMENT II (*ibid.*).

Καὶ γὰρ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀποκρίνεται ἀπὸ τοῦ περιέχοντος τοῦ πολλοῦ· καὶ τόγε περιέχον ἄπειρον ἐστι τὸ πλῆθος.

L'air et l'éther se distinguent de la matière ambiante; et cette matière ambiante est infinie en quantité.

FRAGMENT III (*ibid.*).

Τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων, χρὴ δοκεειν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα, ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομενοις, καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων, καὶ ἰδεας παντοίας ἔχοντα, καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς.

Les choses étant ainsi, il faut croire que tout, en ce mélange universel, contenait les germes de toutes choses, ainsi que les formes de toute espèce, et les qualités tant externes qu'internes.

FRAGMENT IV (*ibid.*, p. 8, a).

Ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι, καὶ τἆλλα ζῶα, ὅσα ψυχὴν ἔχει, καὶ τοῖς γε ἀνθρώποισιν εἶναι καὶ πόλεις συνῳκημενας, καὶ ἔργα κατεσκευασμενα, ὅσπερ παρ' ἡμιν, καὶ ἠελιόν τε αὐτοῖσιν εἶναι καὶ σελήνην, καὶ τἆλλα, ὥσπερ παρ' ἡμῖν, καὶ τὴν γῆν αὐτοῖσι φύειν πολλά τε καὶ παντοῖα, ὧν ἐκεῖνοι τὰ ὀνήϊστα συνενεικάμενοι εἰς τὴν οἴκησιν χρῶνται. Ταῦτα μὲν οὖν μοι λελεκται, ὅτι οὐκ ἂν παρ' ἡμῖν ἀποκριθείη, ἀλλὰ καὶ ἄλλῃ.

Les hommes y vivent en société; on y trouve aussi d'autres

êtres vivants, des villes habitées, des travaux commencés et entrepris, absolument comme en notre monde, et un soleil, et une lune, et d'autres choses semblables à celles que nous voyons; et la terre y donne des productions de tout genre que ses habitants font servir à leurs besoins, et qu'ils transportent dans leurs demeures. Je dis que de telles choses, résultat du dégagement des éléments matériels, n'existent pas seulement pour nous, mais encore en d'autres mondes.

FRAGMENT V (*ibid.*, p. 35, a.).

Οὔτε γάρ τοῦ σμικροῦ γέ ἐστι τόγε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον, ἀεὶ τὸ γάρ ἐὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι, ἀλλά καὶ τοῦ μεγάλου ἀεί εστι μεῖζον, καί ἴσον ἐστὶ τῷ σμικρῷ πλῆθος. Πρὸς ἑωϋτο δὲ εκαστόν ἐστι καὶ μέγα καί σμικρόν. Εἰ γὰρ πᾶν ἐν παντὶ, καὶ πᾶν ἐκ παντὸς ἐκκρίνεται, καὶ ἀπὸ τοῦ ἐλαχίστου δοκέοντος ἐκκριϑήσεται τι ἔλαττον ἐκείνου, καὶ τὸ μέγιστον δοκέον ἀπο τινος ἐξεκρίθη ἑοϋτοῦ μεῖζονος.

Au sein de l'infinie ténuité, on ne peut dire d'une chose qu'elle est la plus petite de toutes, mais seulement qu'elle est plus petite que telle autre; car l'être ne peut être assimilé au non-être; mais ce qui est grand trouve toujours plus grand que soi, et il en est de même pour ce qui est petit. En soi donc et au point de vue absolu, tout est à la fois grand et petit; car si tout est dans tout, il faut dire aussi que tout se distingue de tout, et que ce qui paraît être le plus petit peut se diviser en quelque chose de plus petit encore, de même que ce qui paraît être le plus grand, peut provenir de la division de quelque chose encore plus grand.

FRAGMENT VI (*ibid.*, p. 33, b.).

Πρὶν δὲ ἀποκρινθῆναι ταῦτα, πάντων ὁμοῦ ἐόντων, οὐδὲ χροιὴ εὔδηλος ἦν οὐδεμίη. Ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων

ce qui devait être, tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera, c'est l'esprit qui a tout réglé. C'est de lui qu'émane ce mouvement circulaire qui entraîne les astres, le soleil, la lune, ainsi que l'air et l'éther, ces éléments éternellement distincts de l'ensemble des choses. Grâce à ce mouvement circulaire, le léger s'est séparé du dense, le chaud du froid, le sec de l'humide, la lumière des ténèbres. Toutefois chaque chose est composée de bien des parties. En effet, rien n'est absolument séparé de tout le reste, sauf l'esprit. L'esprit est partout égal à lui-même, en quelques êtres, grands ou petits, qu'il réside. En dehors de l'esprit, il n'est rien qui puisse rencontrer absolument son semblable en un autre être. Mais les éléments les plus nombreux impriment constamment à l'être en qui ils résident un caractère d'individualité et d'unité.

FRAGMENT IX (*ibid.*, p. 38, a.).

Θὐδὲ διακρίνεται, οὐδε ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπο του ἑτέρου.

Il n'existe ni séparation ni distinction absolues entre les choses.

FRAGMENT X (*ibid*, p. 106, a).

Μὴ δ' ἐνδεχεσθαι πάντα διακριθῆναι.

La séparation absolue est impossible.

FRAGMENT XI (*ibid.*, p. 37, b).

Οὒ κεχώρισται τὰ ἐν ἑνι κόσμῳ, οὐδὲ ἀποκεκοπται πελεκει, οὔτε το θερμον ἀπο του ψυχρου, οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπο τοῦ θερμοῦ.

Les choses d'un même monde ne peuvent être séparées ni scindées les unes d'avec les autres, comme par la hache, telles que le chaud d'avec le froid, ou le froid d'avec le chaud.

γιςτον. Ὅσα γε ψυχὴν ἔχει, καὶ μείζω καὶ ἐλάττω, πάντων νοῦς κρατεῖ. Και τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νοῦς ἐκράτησεν, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχὴν. Και πρῶτον ἀπὸ τοῦ σμικροῦ ἤρξατο περιχωρῆσαι, ἔπειτε πλεῖον περιχωρέει, και περιχωρήσει ἐπι πλέον. Και τα συμμισγόμενα τε και αποκρινόμενα και διακρινόμενα, πάντά ἔγνω νοῦς. Και ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι, και ὁποῖα ἦν, και ὅσα νῦν ἐστι, και ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόμησε νοῦς· και τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεει τά τε ἄστρα, και ὁ ἥλιος, και ἡ σελήνη, και ὁ ἀὴρ, και ὁ αἰθηρ, οἱ ἀποκρινόμενοι. Ἡ δε περιχώρησις αὕτη ἐποίησεν ἀποκρίνεσθαι, και ἀποκρίνεται ἀπὸ τε τοῦ ἀραίου το πυκνον, και ἀπο τοῦ ψυχροῦ το θερμον, και ἀπο τοῦ ζοφεροῦ το λαμπρον, και ἀπο τοῦ διεροῦ το ξηρόν. Μοῖραι δὲ πολλαι πολλῶν εἰσι. Παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται ἕτερον ἀπο τοῦ ἑτερου, πλὴν νοῦ. Νους δε πᾶς ὅμοιος ἐστι, και ὁ μείζων, και ὁ ἐλάσσων. Ἕτερον δὲ οὐδεν ἐστιν ὅμοιον οὐδενι ἀλλῳ. Ἀλλ' ὅτεῳ πλεῖστα ἔνι, ταυτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστών ἐστι και ἦν.

Chaque chose participe de la nature du tout. Mais l'esprit est infini, libre, sans mélange, et ne relève que de lui-même; car si l'esprit relevait d'autre chose que de lui-même, et qu'il ne fût pas libre de tout mélange, il participerait de la nature de toutes choses; car, ainsi que déjà il a été dit, tout est dans tout. Dans un semblable mélange il trouverait obstacle, et ne pourrait dominer comme s'il était pur de tout alliage. Il est, de tous les êtres, le plus subtil et le plus pur; il a l'intelligence de toutes choses et une puissance immense. Toutes choses qui existent, petites et grandes, sont soumises à l'esprit. Le mouvement universel était dans sa dépendance, et c'est de lui que ce mouvement émane; et dans ce mouvement, il y a eu dès l'origine jusqu'à nos jours, et il y aura de nos jours vers l'avenir. progression indéfinie. Ce qui est mêlé, ce qui est dissous, tout tombe sous le regard de l'esprit. Tout

FRAGMENT XV (*Simpl. in Arist. de cœlo*, p. 149, b).

Ἐν παντι δεῖ νομίζειν ὑπάρχειν πάντα χρήματα.

Il faut songer que tout est dans tout.

FRAGMENT XVI (*Simplic. in Arist. Phys.*, p. 106, a).

Ἦν ὁμου πάντα χρήματα, ὥστε ὁτιουν οἷον τον ἀρτον τόνδε, και σαρκος τῆς δε και τοῦδε τοῦ ὀστοῦ μίγμα εἶναι ὁμοίος τῷ παντί.

Tout était confondu, de telle sorte qu'une chose quelconque, par exemple, ce pain, était un mélange de cette chair et de cet os, et cela conformément à l'universalité des choses.

FRAGMENT XVII (Diog. Laërt. II, 3).

Πάντα χρήματα ἦν ὁμου· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτα διεκόσμησε.

Tout était confondu; l'esprit vint et établit l'harmonie.

FRAGMENT XVIII (*Simplic. in Arist. Phys.*, p. 67, a).

Ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νους κινεῖν, ἀπο του κινομενου παντος ἀπεκρίνετο. Και ὅσον ἐκίνησεν ὁ νους, πᾶν τουτο διεκρίθη Κινουμενου δε και διακρινομενων ἡ περιχωρησις πολλῷ μᾶλλον ἐποίει διακρίνεσθαι.

Au moment où l'esprit commença à imprimer le mouvement, il se distinguait de l'ensemble auquel ce mouvement était imprimé. Et à mesure que l'esprit communiquait le mouvement, le dégagement s'opérait au sein de l'ensemble. Et le mouvement circulaire de chaque élément, à mesure qu'ils recevaient l'impulsion et qu'ils se dégageaient les uns des autres, ne faisait qu'accélérer et faciliter le dégagement universel.

FRAGMENT XIX (*ibid.*. p. 38 b).

Το μὲν πυκνον και διερὸν, και ψυχρὸν και ζοφερὸν ἐνθάδε συνεχώρησεν, ἔνθα νῦν ἡ γῆ. Το δε ἀραιον και το θερμον και το ξηρον ἐξεχώρεσευ εἰς το πρόσω του αἰθερος.

En vertu du mouvement circulaire imprimé par l'esprit à l'ensemble matériel, le dense, l'humide, le froid et l'obscur se réunirent là où est aujourd'hui la terre. Le léger, le chaud et le sec se portèrent dans les régions élevées de l'éther.

FRAGMENT XX (*ibid.*, p. 38, b).

Οὕτω γὰρ ἀπο τουτεῶν ἀποκρινομένων συμπηγνυται γῆ· ἐκ μὲν γὰρ τῶν νεφελῶν ὕδωρ ἀποκρίνεται, ἐκ δε του ὕδατος γῆ· ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυται ἀπο τοῦ ψυχροῦ.

Ces éléments étant dégagés, voici comment se forma la terre : Des nuées vint l'eau, et de l'eau la terre, et de la terre les pierres, par l'action du froid.

FRAGMENT XXI (*ibid.*, p. 8, a).

. . . . . οὕτω τουτεων περιχωρουντων τε και ἀποκρινομενων παρ' ἡμῖν ὑπο βιης τε και ταχύτητος. Βίην δε ἡ ταχύτης αὐτῶν οὐδενι ἐοικε χρήματι τὴν ταχυτητα τῶν νυν ἐόντων χρημάτων ἐν ἀνθρώποις, ἀλλὰ πάντως πολλαπλασίος ταχύ ἐστι.

Le mouvement et le dégagement sont chez nous le produit de la force et de la vitesse. Or, c'est la vitesse qui produit la force. Mais la vitesse originelle ne ressemble en rien à ce qui aujourd'hui, parmi les hommes, paraît posséder cette qualité ; mais elle est infiniment supérieure.

FRAGMENT XXII (*ibid.* p. 34. B.).

Το δὲ γίνεσθαι και ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομιζουσιν οἱ Ἑλληνες. Οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται, οὐδὲ ἀπολλυται, ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρηματων συμμισγεται, και διακρίνεται. και οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν το τε γίνεσθαι συμμισγεσθαι, και το ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.

C'est à tort que les Grecs se servent des mots naître et périr. Car rien ne naît, rien ne périt. Il n'y a au monde qu'aggrégation et dissolution. Ainsi, naître se dirait mieux s'aggréger, et périr se dissoudre.

FRAGMENT XXIII (*ibid.* p. 33, b.).

Ο δε νους, ὅσα ἐστι τε κάρτα, και νῦν ἐστιν ἵνα και τὰ ἀλλα πάντα, ἐν τῷ πολλὰ περιέχοντι. και ἐν τοῖς προσκριθεῖσι, και ἐν τοῖς ἀποκεκριμένοις.

L'Esprit, à titre d'être par excellence, est où sont toutes choses, au sein de l'ensemble, au sein de l'alliance et du dégagement.

FRAGMENT XXIV (Plat. Apol. — Xenoph. *Memor.* IV. — Diog. Laert. II. — Plut. Plac. *Philos.* II, 20.).

Τὸν ἥλιον εἶναι μύδρον διάπυρον.

Le soleil est une masse en ignition.

FRAGMENT XXV (Sext. empiric. adv. mathem. VII, 90.).

Ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές.

A cause de leur faiblesse (de nos sens), nous ne sommes pas en état de discerner le vrai.

FIN DES NOTES.